ИСТОРІЯ

ФИЛОСОФІИ ПРАВА.

ПОСОБІЕ КЪ ЛЕКЦІЯМЪ.

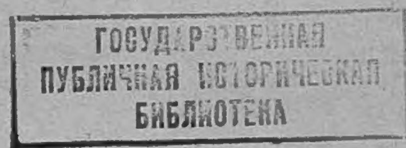
Н. М. КОРКУНОВА,

ПРОФЕССОРА С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО УНИВЕРСИТЕТА.



ИЗДАНІЕ ШЕСТОЕ

(БЕЗЪ ПЕРЕМѢНЪ).



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія М. М. Стасюлевича, Вас. остр., 5 лин., 28.
1915.



4589

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ВВЕДЕНІЕ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Древность.

ГЛАВА I.

Философскія ученія грековъ.

ГЛАВА II.

Философскія ученія римлянъ.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Средніе вѣка.

ГЛАВА I.

Философскія ученія.

ГЛАВА II.

Средневѣковые юристы.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

Новое время.

ГЛАВА I.

Эпоха Возрожденія.

ГЛАВА II.

Семнадцатый вѣкъ.

ГЛАВА III.

Восемнадцатый вѣкъ.

ГЛАВА IV.

Научная разработка права въ Россіи.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ.

Новѣйшее время.

ГЛАВА I.

Историческая школа и Бёркъ.

ГЛАВА II.

Спекулятивныя системы.

ГЛАВА III.

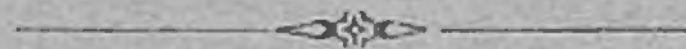
Французскіе философы начала XIX столѣтія.

ГЛАВА IV.

Позитивизмъ.

ГЛАВА V.

Утилитаріанизмъ.



ВВЕДЕНІЕ.

1. Задача курса.

Явленія общественности, составляющія предметъ изученія юриста, рѣзко отличаются отъ явленій природы своею зависимостью отъ нашего къ нимъ отношенія. Явленія природы не зависятъ отъ того, какъ объясняютъ ихъ люди, какъ представляютъ ихъ себѣ. Послѣдовательная смѣна вырабатываемыхъ людьми разнообразныхъ, противорѣчащихъ одна другой научныхъ гипотезъ не можетъ оказать никакого вліянія на тотъ порядокъ, въ какомъ совершаются явленія природы. Порядокъ этотъ остается все тотъ же самый, какъ бы ни думали о немъ люди, какихъ бы ошибочныхъ гипотезъ они ни сочинили.

Совсѣмъ иное дѣло—явленіе общественности. Наши понятія о нравственности—о различіи добра и зла, о правѣ—о разграниченіи моего, чужого, общаго, объ обществѣ и отношеніи его къ личности сами являются соопредѣляющими факторами развитія общественной жизни. Явленія общественности при другихъ одинаковыхъ условіяхъ могутъ получить совершенно различный видъ и различное значеніе, смотря по тому, какъ относятся къ нимъ люди, какихъ нравственныхъ, правовыхъ, общественныхъ ученій держатся они. Поэтому для полнаго научнаго объясненія явленій общественности необходимо принимать во вниманіе и то, какъ относятся къ нимъ люди, какъ думали и думаютъ о нихъ.

Благодаря этой особенности явленій общественности, знакомство съ историческимъ развитіемъ философскихъ ученій, стремившихся объяснить нравственность, право, общество, получаетъ для юриста совершенно особое значеніе.

Знакомство съ исторіей любой науки даетъ, безъ сомнѣнія, много поучительнаго. Оно служитъ лучшему усвоенію своеобразныхъ научныхъ пріемовъ каждой отрасли знанія; открываетъ возможность сознательнаго отношенія къ современному состоянію науки, къ назрѣвшимъ въ ней, очереднымъ такъ сказать, вопросамъ; предупреждаетъ отъ повторенія старыхъ, уже пережитыхъ наукой заблужденій. Все это очень важно для самостоятельной творческой научной работы, но для того, кто ищетъ лишь усвоить накопленное другими научное знаніе, изученіе исторіи науки съ такими цѣлями было бы уже своего рода роскошью. Безъ него легко обойтись, не потерпѣвъ замѣтнаго ущерба. Можно быть прекраснымъ математикомъ или астрономомъ, не зная вовсе, какое значеніе придавалъ числамъ Пиѳагоръ или какъ объяснялъ движеніе небесныхъ тѣлъ Птоломей. Ученія этихъ мыслителей ничего не дадутъ намъ для лучшаго пониманія теоріи чиселъ или законовъ небесной механики.

Вотъ почему на факультетахъ, имѣющихъ дѣло не съ явленіями общественности, въ числѣ обязательныхъ факультетскихъ курсовъ не включается особаго курса исторіи философскихъ ученій о томъ, что въ цѣломъ составляетъ общій предметъ изученія на данномъ факультетѣ. Такъ естественникамъ не читаютъ исторію натурфилософскихъ ученій.

Но на юридическихъ факультетахъ особый курсъ, посвященный изложенію философскихъ ученій о правѣ, обязательно занимаетъ свое мѣсто. Это явленіе общее не только русскимъ, но и университетамъ Западной Европы. Причина этому въ указанной выше особенности явленій общественности, въ зависимости ихъ отъ нашего къ нимъ отношенія. Въ наукахъ, изучающихъ явленія природы, исторія научныхъ теорій выясняетъ только факторъ образованія нашего знанія о данномъ предметѣ. Въ наукахъ, изучающихъ явленія общественности, исторія научныхъ теорій выясняетъ намъ вмѣстѣ съ тѣмъ и одинъ изъ соопредѣляющихъ факторовъ развитія самихъ этихъ явленій общественности. Въ естественныхъ наукахъ исторія ихъ нужна только для выясненія генезиса нашего знанія о данной группѣ явленій; въ наукахъ общественныхъ, кромѣ того, и для выясненія генезиса самихъ изучаемыхъ явленій.

Поэтому юристу знакомство съ исторіей философскихъ ученій о правѣ требуется не только для самостоятельныхъ научныхъ работъ, но также и для сознательнаго усвоенія готовыхъ выводовъ науки. Нельзя понять и положительнаго права, не имѣя понятія о томъ, какими теоретическими воззрѣніями руковод-

ствовались люди, созидавшіе обычаи, законодательство, судебную практику.

Значеніе смѣнявшихъ другъ друга во времени философскихъ ученій о правѣ не только какъ послѣдовательныхъ ступеней нашего познанія общественныхъ явленій, но и какъ одного изъ важнѣйшихъ условій ихъ реальныхъ видоизмѣненій ставитъ исторіи философіи права своеобразную, особенную задачу сравнительно съ задачей исторіи наукъ, изучающихъ явленія природы. Исторія науки, преслѣдующая собственно методологическія цѣли, вводитъ насъ въ пониманіе современнаго ея состоянія; выясняетъ пути, какими человѣческое знаніе въ данной области переходило отъ заблужденій, гаданій, догадокъ къ доказаннымъ положеніямъ. Въ такомъ изложеніи всѣ послѣдовательно чередовавшіяся теоріи и гипотезы освѣщаются только какъ послѣдовательныя ступени восхожденія изъ мрака невѣжества къ свѣту истины.

Въ исторіи философіи права отдѣльныя теоріи получаютъ совсѣмъ другое освѣщеніе. Для юриста онѣ имѣютъ значеніе не только какъ переходныя ступени къ послѣдующимъ, болѣе новымъ теоріямъ, а, напротивъ, главнымъ образомъ, по тому вліянію, какое онѣ, независимо отъ ихъ истинности, оказали на дѣйствительный строй современныхъ имъ общественныхъ отношеній. Къ тому же нравственныя, правовыя, соціальныя теоріи всегда въ значительнѣйшей степени опредѣляются чувствами, вѣрованіями, метафизическими и этическими чаяніями, и такія чаянія, какъ бы ни были они далеки отъ объективнаго научнаго основанія, могутъ имѣть огромное вліяніе въ общественной жизни. Для полнаго пониманія значенія той или другой философской теоріи права и общества надо обратить вниманіе и на эту сторону дѣла, какъ бы ни было маловажно ея собственно научное значеніе.

При такихъ условіяхъ изложеніе исторіи философіи права не можетъ быть облечено въ форму законченной логической схемы, послѣдовательнаго діалектическаго развитія какого-либо единаго основного положенія. Процессъ развитія явленій общественности продолжается, продолжается и вліяющая на него работа мысли. Переживаемое нами время только преходящій эпизодъ въ этомъ процессѣ. А такъ какъ каждый человѣкъ есть сынъ своего времени, попытки представить исторію философіи права, какъ законченное цѣлое, приводятъ къ ничѣмъ необоснованному возвеличенію даннаго историческаго момента, къ историческому эгоизму, какъ говорилъ Савиньи.

Дѣйствительная задача исторіи философіи права не въ предрѣшеніи на полпути, куда пришла человѣческая мысль въ рѣ-

шеніи вопросовъ права, а въ объясненіи, какъ она идетъ по ея далеко незаконченному пути.

2. Дѣленіе на періоды.

Каждое научное изслѣдованіе и научное изложеніе требуетъ прежде всего обобщенія, и обобщеніе предполагаетъ группировку изучаемыхъ явленій по ихъ сходству и различію. Когда изучаемыя явленія развиваются во времени, группировка ихъ выражается въ установленіи послѣдовательныхъ періодовъ.

На какіе же періоды можно раздѣлить исторію философіи права? Если сравнивать между собой разновременныя теоріи права по содержанію, то это не дастъ никакой опредѣленной періодизаціи. Во всѣ историческія эпохи мы находимъ борьбу самыхъ крайнихъ противоположностей. Всѣ основныя противоположенія въ теоріи права, какъ противоположеніе свободы и власти, равенства и аристократизма, положительнаго права и естественнаго, личной обособленности, общественной связанности и т. п. даютъ содержаніе юридическимъ теоріямъ въ теченіе всего историческаго развитія человѣческаго мышленія о правѣ.

Болѣе подходящими признаками для исторической группировки философскихъ ученій о правѣ можетъ служить различіе ихъ, такъ сказать, формальной основы, различіе не по содержанію предлагаемыхъ ими отвѣтовъ, а по самой постановкѣ вопроса. Во всѣ времена на вопросы этики давались самые разнообразные и даже всѣ возможные отвѣты, но каждая историческая эпоха налагала свою печать на постановку вопроса.

Корень всякой этической теоріи, всякаго ученія о долгѣ и правѣ составляетъ вопросъ объ отношеніи личности къ окружающему ее объективному порядку. Вопросъ этотъ вѣчно присущъ человѣческому сознанію, но въ теченіе вѣковъ онъ ставился людьми далеко не одинаково.

Философскія ученія классической древности представляютъ любопытную и на нашъ современный взглядъ даже странную попытку свести вопросъ долга къ вопросу знанія. На такую постановку вопроса натолкнулъ мыслителей древности свойственный той эпохѣ нѣсколько наивный оптимизмъ. Объективный порядокъ окружающихъ насъ явленій представлялся тогда не только неизмѣннымъ и необходимымъ, но и благимъ, всѣ влеченія личности—гармонирующими съ законами природы. Если же въ частныхъ случаяхъ оказывается разладъ, причина тому — людское

невѣжество, недостаточное пониманіе ими окружающихъ явленій и своего къ нимъ отношенія. Единственный путь къ благу—знаніе, вся добродѣтель—мудрость. Кто обладаетъ истиннымъ и полнымъ знаніемъ, не можетъ быть порочень.

Такому интеллектуализму древней этики соотвѣтствовали также психологическія и религіозныя ученія. Въ психологическихъ теоріяхъ древности понятіе о волѣ вообще не было достаточно развито, и во всякомъ случаѣ не за волей, а за разумомъ признавали тогда первенство. Только разумная часть души человѣка считалась, по ученію Платона, безсмертной. Даже Аристотель видѣлъ въ волѣ дѣйствіе разума и образованіе желаній объяснялъ какъ логическое заключеніе, гдѣ минутное содержаніе представленія подводится подъ болѣе общую мысль о цѣли. Неразумные же поступки обладающихъ знаніемъ онъ сводитъ къ недостатку у нихъ частнаго, конкретнаго знанія, составляющаго малую посылку.

Если уже въ человѣкѣ воля совершенно заслонялась для мыслителей древности разумомъ, то еще въ большей степени это сказалось въ ихъ представленіяхъ о божествѣ. Для нихъ божество не воля, а разумъ. Божество есть только самосозерцаніе.

Такое заслоненіе разумомъ активнаго начала воли послѣдовательно дѣлало философскимъ ученіямъ того времени совершенно чуждой идею развитія. Въ ученіи Гераклита, правда, все представлялось движущимся и текущимъ. Но это движеніе, по ученію Гераклита, не было поступательнымъ движеніемъ впередъ, а вращательное: въ немъ одно занимаетъ послѣдовательно мѣсто другого.

Даже у такого идеалиста, какъ Платонъ, роль личности, роль сознанія строго пассивная, а не творческая. Для него весь подвигъ добродѣтели, весь подвигъ мудрости сводится только къ воспоминанію идей и высшей идеи блага.

Все это дѣлало для мыслителей древности совершенно чуждой идею развитія. Они не то, чтобы отвергали ее, но вовсе не знали ея, она совсѣмъ не приходила имъ на умъ. И природа, и человѣкъ представлялись имъ существующими всегда въ однихъ и тѣхъ же неизмѣнныхъ, вѣчныхъ условіяхъ. Законъ природы неизмѣняемъ, вся задача человѣческой жизни сводится только къ познанію этихъ неизмѣнныхъ законовъ и подчиненію имъ.

Средневѣковое міровоззрѣніе во всѣхъ отношеніяхъ представляетъ прямую противоположность философскимъ ученіямъ древности. Подъ вліяніемъ христіанскаго ученія отношеніе людей къ окружающему матеріальному міру совершенно измѣняется. Для вѣрующаго это міръ грѣховный, зависимость отъ него—послѣд-

ствіе грѣхопаденія. Но Богъ для христіанина не представляется, какъ для мыслителей древности, только созерцающимъ разумомъ, а живой личностью со всемогущей, свободной волей, промышляющей о судьбѣ человѣчества. Сдѣлавшись силою вѣры и общенія съ церковью причастнымъ божественной благодати, человѣкъ можетъ освободиться отъ узъ грѣховной плоти.

И для средневѣковаго міровоззрѣнія матеріальный міръ неизмѣненъ, чуждъ развитія. Но человѣчество, причастное духовной жизни и поддерживаемое благодатью, стремится къ полной духовной свободѣ. Съ средневѣковой точки зрѣнія вся исторія человѣчества, совершающаяся среди неизмѣняющейся природы, представляетъ чудесное осуществленіе мудраго Промысла. Такова, напримѣръ, историческая философія бл. Августина въ его трактатѣ De civitate Dei.

Это измѣненіе религіозныхъ воззрѣній отразилось и на психологическихъ ученіяхъ. Интеллектуализмъ мыслителей древности смѣняется волюнтаризмомъ. Не разумъ, а воля выдвигается на первый планъ и признается основой нравственности и права. Знаніе и добродѣтель уже болѣе не отождествляются, а скорѣе противополагаются. Этическія нормы рѣзко обособляются отъ законовъ природы. Этическія ученія древнихъ имѣли своей основой подчиненіе человѣка объективному порядку природы, приводящее къ благу. Средневѣковая доктрина исходитъ, напротивъ, изъ противоположенія человѣка природѣ; ея идеалъ не жизнь, согласная съ природой, а освобожденіе отъ узъ грѣховнаго земного міра.

Эпоха Возрожденія породила опять новую постановку вопроса. Человѣческое сознаніе обратилось на этотъ разъ къ человѣческой индивидуальной волѣ—къ волѣ разумной, и этимъ какъ бы возвращалось опять къ интеллектуализму древнихъ. Но при этомъ сохранилось выдвинутое средневѣковыми ученіями противоположеніе личности и природы, и потому новый раціонализмъ существенно отличается отъ интеллектуализма древности.

Этическія ученія древнихъ не имѣли индивидуалистической окраски. Напротивъ, начало подчиненія во всемъ объективному порядку приводило послѣдовательно и къ подчиненію индивида обществу, образующему часть этого порядка. Мы увидимъ, до какихъ крайностей доводилъ требованія такого подчиненія Платонъ.

Новый раціонализмъ, сохраняя средневѣковое противоположеніе личности природѣ, напротивъ, пришелъ къ крайнему индивидуализму, къ поставленію личности выше всего, къ низведенію общества на степень произвольнаго человѣческаго установленія, людской выдумки.

И для новаго міровоззрѣнія природа представлялась неизмѣнной, вѣчно повторяющей одинъ и тотъ же кругъ явленій. Игра явленій природы, говорилъ еще Гегель, не создавая ничего новаго, наводитъ скуку! [1]). Зато тѣмъ безусловнѣе мыслилась свобода личности, являвшейся, по воззрѣніямъ того времени, полнымъ хозяиномъ своей личной судьбы и общественнаго положенія. Вся исторія человѣчества понималась какъ проявленіе личныхъ воль, вся человѣческая культура—какъ произвольное, искусственное произведеніе людей. Самыя этическія нормы выводились не изъ какого-либо объективнаго начала, а изъ субъективнаго человѣческаго разума.

При такомъ воззрѣніи условія человѣческой жизни представлялись по произволу людей безконечно измѣнчивыми, но это еще не приводило къ идеѣ преемственнаго закономѣрнаго историческаго развитія. Человѣчество представлялось не развивающимся, а просто мѣняющимся по произволу его наличныхъ представителей въ каждый данный моментъ.

Теперь и эти индивидуалистическіе взгляды вытѣснены другими, существенно отъ нихъ отличающимися. Современныя теоріи, подобно философскимъ ученіямъ древности, стремятся сгладить крайнюю рѣзкость противоположенія личности и природы. Но онѣ идутъ къ этому инымъ путемъ, иначе представляютъ себѣ самую природу. Для нихъ природа уже не скучный рядъ повторяющихся само собой, мирно, безъ всякой борьбы явленій. Жизнь природы, на ихъ взглядъ, такъ же полна движенія, творчества, борьбы, развитія, какъ и жизнь человѣка. Природа и человѣкъ одинаково являются участниками одного великаго процесса развитія—эволюціи.

Такимъ образомъ мы получаемъ четыре періода развитія философскихъ ученій о правѣ: древній, средневѣковой, новый и новѣйшій, совпадающихъ съ періодами и общаго хода исторіи культурнаго человѣчества. Но, конечно, какъ вездѣ, такъ и здѣсь, границы этихъ періодовъ не могутъ быть взаимно рѣзко опредѣлены. Ихъ очертанія зубчатыя, одинъ періодъ заходитъ въ другой: это только общая, приблизительная группировка.

---

[1]) Hegel, Philosophie der Geschichte (Werke, hrsgbn v. Gans. B. IX. 1837, S. 51). Die Veränderungen in der Natur, so unendlich mannigfaltig sie sind, zeigen nur einen Kreislauf, der sich immer wiederholt; in der Natur geschieht nichts Neues unter der Sonne, und insofern fürhrt das vielförmige Spiel ihrer Gestaltungen eine Langeweile mit sich.

3. Пособія.

Пособіями для изученія исторіи философіи права и русская литература довольно богата, по крайней мѣрѣ можно назвать нѣсколько общихъ курсовъ.

Самый старый курсъ Неволина. Исторія философіи законодательства, вошедшій въ его Энциклопедію законовѣдѣнія. 1839—1840 г., 2 изданіе. 1857 г.

Затѣмъ слѣдуетъ по времени Пелянкевича. Исторія философіи права.

Самый полный и объемистый курсъ Чичерина. Исторія политическихъ ученій, 4 тома. 1868—1878 гг.

Ярошъ. Исторія идеи естественнаго права. Вышли только двѣ части: I. Естественное право у грековъ и римлянъ, 1881, и II. Средніе вѣка, 1885.

Бершадскій. Очерки исторіи философіи права. 1892. Вышелъ только одинъ выпускъ, заканчивающійся изложеніемъ ученія Монтескье.

Въ иностранной литературѣ изъ сочиненій по исторіи философіи права слѣдуетъ указать на:

Stahl. Die Philosophie des Rechts. Bd. I. Geschichte der Rechtsphilosophie. 1830. 5 Ausg. 1878.

P. Janet. Histoire de la philosophie morale et politique. 1859. 3 édition. 1886.

Heron. An Introduction on the History of Jurisprudence. 1860.

Rehm. Geschichte der Staatsrechtswissenschaft. 1896.

Кромѣ того, большую пользу могутъ принести сочиненія по исторіи этики: для древности и средневѣковья: Ziegler. Geschichte der Ethik. Bd. I. Die Ethik der Griechen und Römer. 1881. Bd. II. Geschichte der christlichen Ethik. 1886, и для новаго времени: Jodl. Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 2 B. 1881—1889 (есть русскій переводъ).

Наконецъ, для ознакомленія съ общей исторіей философіи хорошими пособіями могутъ служить изданные подъ редакціей профессора Введенскаго переводы: Виндельбандъ, Исторія древней философіи, 1893 г., и Фалькенбергъ, Исторія новой философіи, 1884, а также Höffding, Geschichte der neueren Philosophie. I. 1895; II. 1896, и Fouillée, Histoire de la philosophie, 7 édition, 1893.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ДРЕВНОСТЬ.

Hildenbrand. Geschichte und System der Rechtsphilosophie. I Band. Das klassische Alterthum. 1860 г. Рѣдкинъ. Изъ лекцій по исторіи философіи права. 1889—1890. Zeller. Die Philosophie der Griechen (Есть русскій переводъ сокращеннаго изложенія: Очеркъ исторіи греческой философіи. 1886).

ГЛАВА I.

Философскія ученія грековъ.

---

§ 1. Софисты [1]).

У грековъ изученіе права еще не выдѣлялось, какъ особая отрасль научнаго знанія. Греческіе мыслители не оставили намъ спеціальныхъ изслѣдованій о правѣ. Но вліяніе ихъ философскихъ ученій, особенно ихъ этическихъ и политическихъ теорій, на все послѣдующее развитіе научнаго знанія, въ частности и на науку права, было очень велико, и потому для полноты изученія исторіи философіи права необходимо начать съ греческой философіи, гдѣ собственно юридическіе вопросы еще не обособлялись отъ вопросовъ этики и политики.

---

[1]) На русскомъ языкѣ о софистахъ двѣ монографіи Гилярова: Греческіе софисты, 1888, и Источники о софистахъ, 1891.

Для нашей цѣли нѣтъ, однако, надобности останавливаться на первичныхъ зачаткахъ греческой философіи, на натурфилософскихъ ученіяхъ милетцевъ и элеатовъ или на дошедшемъ до насъ лишь въ мало понятныхъ отрывкахъ ученіи Пиѳагора.

Самостоятельное философское выясненіе основаній нравственности и права было выдвинуто въ Греціи впервые собственно въ половинѣ пятаго вѣка софистами. Они первые отнеслись критически къ установившимся традиціоннымъ началамъ права и нравственности и тѣмъ вызвали необходимость ихъ общаго научнаго объясненія и обоснованія.

Первоначальной основой воззрѣній софистовъ послужило ученіе Гераклита Темнаго, жившаго приблизительно между 530—470 годами [1]). Онъ отрицалъ существованіе чего-либо вѣчнаго, постоянно, неизмѣнно сущаго. По его ученію, все измѣняется, все только возникаетъ и опять исчезаетъ въ непрерывной игрѣ вѣчнаго мірового движенія.

Нѣтъ въ мірѣ, говоритъ онъ, ничего твердаго, пребывающаго; все непрерывно измѣняется подобно рѣкѣ, въ которой новыя волны все замѣняютъ прежнія. Ничто не остается такимъ, какимъ оно есть; все переходитъ въ свою противоположность; все становится изъ всего. День то бываетъ короче, то длиннѣе, какъ и ночь. Жаръ и сырость смѣняютъ другъ друга. Солнце то ближе, то дальше. Когда освѣщается подземный міръ, то міръ надземный лежитъ во мракѣ. Видимое переходитъ въ невидимое и наоборотъ: одно занимаетъ мѣсто другого. Полезное и вредное, верхнее и нижнее, начало и конецъ, смертное и безсмертное—все это совмѣстно. Все становится всѣмъ: изъ живого дѣлается мертвое, изъ мертваго—живое, изъ молодого—старое, изъ стараго—молодое, изъ бодрствующаго—спящее и изъ спящаго—бодрствующее. Токъ возникновенія и прехожденія непрерывенъ: на немъ и основана жизнь. Ничто не есть такое или иное, но все становится такимъ или инымъ въ живомъ теченіи природы. Міротворящая сила подобна ребенку: играя, онъ то сбираетъ, то разбрасываетъ камешки, то собираетъ песокъ въ кучу, то разсыпаетъ его. Эти непрерывныя и вѣчныя измѣненія порождаютъ противоположности и опять сливаютъ ихъ; изъ борьбы противоположностей возникаютъ единичныя вещи, борьба—отецъ

---

[1]) Отъ него дошли до насъ только отрывки его единственной книги περὶ φύσεως. Лучшая монографія о немъ: Lassalle, Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos. 1858; новѣйшая: Pfleiderer, Herakleitos von Ephesos. 1886.

и царь всего (πόλεμος πάντων μὲν πατήρ εδτι πάντων δὲ βασιλεύς).

Если такъ, если все течетъ, движется, ничто не остается (πάντα ρει οὐδὲν ἠενεῖ), то въ мірѣ нѣтъ ничего абсолютнаго, все относительно. Примѣняя этотъ принципъ къ отношеніямъ человѣка къ окружающему его міру, софисты естественно пришли къ отрицанію какихъ-либо объективныхъ принциповъ, признавъ въ лицѣ Протагора самого человѣка мѣрою всѣхъ вещей (πάντων χρημάτων μέτρον ἄντρωπος). Подобное отнесеніе всего къ субъективному представленію и субъективному сужденію отдѣльныхъ личностей, конечно, должно было въ ученіи о нравственномъ долгѣ и о правѣ привести къ совершенно отрицательной теоріи.

Впрочемъ, такой характеръ ученіе софистовъ получило не сразу. Старѣйшіе софисты, какъ Протагоръ [1]) и Продикъ, гораздо умѣреннѣе своихъ послѣдователей.

Платонъ влагаетъ въ уста Протагора миѳъ, долженствующій изображать его воззрѣнія на право. Когда для рожденія живыхъ существъ пришло назначенное судьбой время, боги образовали ихъ изъ смѣси огня и земли и поручили Эпиметею и Прометею надѣлить ихъ нужными свойствами, чтобы ни одна порода не могла уничтожиться. Эпиметей упросилъ Прометея предоставить это дѣло ему одному. Но такъ какъ онъ, по свидѣтельству собственнаго его имени, былъ заднимъ умомъ крѣпокъ, то роздалъ все неразумнымъ животнымъ, и на долю человѣка ничего не осталось: онъ оказался голымъ, безъ копытъ, безъ крыльевъ. На помощь въ этой бѣдѣ пришелъ Прометей, добывшій для человѣка у Гефеста и Аѳины огонь и искусство. Но человѣку не хватало еще политической мудрости, хранившейся у самого Зевса, а Прометею не былъ дозволенъ доступъ въ акрополисъ.

Сначала люди жили разсѣянно и были истребляемы звѣрями. Это побудило ихъ соединиться; но такъ какъ люди не знали политики, то приносили другъ другу много вреда. Тогда Зевсъ, въ своей заботѣ о людяхъ, послалъ Гермеса вложить въ нихъ стыдъ и праведность, дабы могъ быть порядокъ въ государствахъ. Гермесъ спросилъ Зевса: надѣлить ли стыдомъ и праведностью всѣхъ или только немногихъ. Зевсъ велѣлъ всѣхъ людей сдѣлать при-

---

[1]) Протагоръ родился въ Абдерѣ, во Ѳракіи, около 480 года, умеръ около 411, бывалъ не разъ въ Аѳинахъ, гдѣ во время правленія четырехсотъ его обвинили въ безбожіи; онъ бѣжалъ въ Сицилію, но по дорогѣ утонулъ. Діогенъ Лаертскій (IX, 55) указываетъ на сочиненіе Протагора о государствѣ (περὶ πολιτείας). Монографія о немъ: Frei. Quaestiones Protagoreae. 1845. Harpf. Die Ethik des Protagoras. 1884.

частными стыду и праведности. Поэтому, когда дѣло идетъ, напр., объ архитектурѣ или другомъ искусствѣ, то совѣщаются только немногіе знатоки дѣла; когда же возникаетъ вопросъ о стыдѣ и праведности, то дозволяется всякому давать совѣтъ, такъ какъ праведности всякій причастенъ.

Эта общность сознанія права, праведности, доказывается и другими доводами. Если кто, не умѣя играть на флейтѣ, станетъ выдавать себя за хорошаго музыканта, то всѣ надъ нимъ насмѣхаются и стараются убѣдить въ противномъ. Если же хотя бы и завѣдомый неправедникъ станетъ говорить о себѣ, что онъ дѣйствительно неправеденъ, то его сочтутъ за сумасшедшаго, такъ какъ всякій долженъ быть причастенъ праведности или не долженъ жить среди людей.

Хотя искусство и праведность даны всѣмъ людямъ, но они не обладаютъ ими само собой; напротивъ, по ученію Протагора, и искусствамъ и праведности люди научаются. Если нѣтъ особыхъ учителей праведности, то это потому, что мы всѣ научены нѣсколько праведности, и потому въ этомъ отношеніи нѣтъ между людьми такихъ рѣзкихъ различій, какъ, напр., въ искусствѣ играть на флейтѣ. Но если бы государство не могло существовать безъ общаго умѣнья играть на флейтѣ, то всѣ бы граждане по необходимости научились этому искусству. Конечно, одинъ игралъ бы получше, а другой похуже, но все-таки сравнительно съ людьми, вовсе неумѣющими обращаться съ флейтой, и то было бы недурно. Такъ и тотъ, кто, выросши подъ законами, кажется намъ неправеднымъ, показался бы праведнымъ, если бы сравнить его съ людьми дикими. Въ государствѣ же мы избалованы: тутъ всѣ могутъ учить правдѣ, всѣ годятся въ учителя родного языка.

Послѣдовательное развитіе такихъ взглядовъ приводитъ, конечно, къ отрицанію всякаго значенія авторитетовъ въ общественныхъ отношеніяхъ. Каждый признается способнымъ быть въ нихъ не только судьей, но и учителемъ. Поэтому нѣтъ основанія къ подчиненію субъективнаго сужденія отдѣльныхъ личностей какому-либо объективному началу. Мѣрой въ вопросахъ этики, такъ же какъ и во всемъ другомъ, является каждый отдѣльно взятый человѣкъ.

Это приводитъ также къ признанію полной равноправности всѣхъ людей. И въ самомъ дѣлѣ, многіе софисты явились сторонниками начала безусловнаго равенства. Такъ Фалесъ халкедонскій, по свидѣтельству Аристотеля (Политика, I, 2), требовалъ имущественнаго равенства гражданъ. Къ числу противни-

ковъ рабства, о которыхъ также говоритъ Аристотель, относился одинъ изъ учениковъ софиста Горгія—Алкидамантъ.

Признаніе причастными праведности всѣхъ людей и уподобленіе условій усвоенія людьми праведности усвоенію ими языка не было только личнымъ воззрѣніемъ Протагора. Повидимому, оно было очень распространеннымъ. Въ діалогахъ Платона выводятся и другіе представители такого пониманія дѣла. Такъ въ діалогѣ Алкивіадъ Первый Алкивіадъ говоритъ: „моимъ учителемъ правды и неправды былъ народъ". И на замѣчаніе Сократа, что этотъ учитель не можетъ научить и менѣе важному, отвѣчаетъ: „можетъ быть, но народъ въ состояніи научить многому важному; напримѣръ, я научился отъ него говорить погречески". Дальнѣйшія возраженія Сократа выдвигаютъ вопросъ о взаимномъ соотношеніи праведности и пользы. По мнѣнію Сократа, у народа дѣйствительно можно выучиться языку, такъ какъ весь народъ говоритъ одинаково, но относительно правды и неправды въ народѣ существуютъ самыя разнообразныя мнѣнія. Алкивіадъ же старался устранить это возраженіе тѣмъ, будто бы „въ народныхъ собраніяхъ рѣдко занимаются вопросами о правдѣ и неправдѣ, такъ какъ считаютъ ихъ неподлежащими сомнѣнію. Обыкновенно же совѣщаются о томъ, что̀ полезно имъ дѣлать; правда же и польза не одно и то же. Вѣдь много пользы приносило и совершеніе неправды, и, напротивъ, тѣмъ, кто поступалъ праведно, правда не принесла никакой пользы". Конечно, Алкивіадъ не былъ собственно софистомъ, но все содержаніе этого діалога сводится къ разъясненію Сократомъ Алкивіаду несостоятельности усвоенныхъ имъ отъ софистовъ воззрѣній.

Противоположеніе пользы и праведности вмѣстѣ въ признаніемъ софистами мѣрою всѣхъ вещей человѣка неизбѣжно должно было привести къ отрицанію существующаго общественнаго порядка. Уже Гиппій противополагаетъ природу (φύση) и законъ (νόμος), естественное право и право положительное. Въ Платоновомъ діалогѣ Протагоръ называетъ законъ тираномъ, принуждающимъ людей поступать противно природѣ. По свидѣтельству Ксенофонта (Memor., IV, 4), Протагоръ отрицалъ всякое значеніе за писанными законами и подчиненіемъ имъ, такъ какъ люди, установившіе эти законы, сами же постоянно измѣняютъ ихъ.

Это отрицательное отношеніе къ государственнымъ законамъ получило дальнѣйшее развитіе въ ученіяхъ Ѳразимаха и Калликла.

Въ Платоновой Республикѣ Ѳразимахъ смѣется надъ Со-

кратомъ, утверждающимъ, что властитель не ищетъ полезнаго для себя, а ищетъ полезнаго подвластнымъ. „Скажи мнѣ, Сократъ, у тебя есть еще нянька, утирающая твой носъ? Вѣдь ты даже не умѣешь отличить овецъ отъ овчарей!“ „Ты еще такъ далекъ отъ понятія о правомъ и неправомъ, что не знаешь того, что правда на самомъ дѣлѣ есть чужое благо: она полезна сильнѣйшему и, напротивъ, вредна подвластнымъ. Надъ праведными простаками начальствуетъ неправда, и они дѣлаютъ полезное сильнѣйшему и, служа ему, споспѣшествуютъ его благу, а нисколько не своему. Праведный во всемъ ниже неправеднаго. Въ частныхъ сдѣлкахъ праведный всегда будетъ въ накладѣ сравнительно съ неправеднымъ. Въ дѣлахъ общественныхъ праведный всегда платитъ больше неправеднаго, а отъ государства получаетъ меньше. При отправленіи государственныхъ должностей праведный, отдавая все свое время службѣ, приведетъ собственныя дѣла въ разстройство, а между тѣмъ по своей праведности не получитъ выгоды отъ службы, а еще навлечетъ на себя гнѣвъ своихъ родныхъ и знакомыхъ за неугожденіе имъ въ противность правдѣ. Люди порицаютъ неправду не потому, чтобы страшились совершить ее сами, а потому, что боятся потерпѣть ее отъ другихъ. Святотатцы, разбойники, воры называются злодѣями. Того же, кто сверхъ захвата имущества гражданъ поработитъ себѣ ихъ самихъ, называютъ счастливымъ человѣкомъ. Праведное есть полезное сильнѣйшему; неправедное же полезно подвластнымъ“.

Итакъ, Ѳразимахъ сводитъ право къ силѣ, но онъ преклоняется предъ этой силой, признаетъ ея естественное и необходимое господство: существующій въ государствѣ порядокъ представляется ему выраженіемъ необходимаго превосходства силы надъ безсиліемъ. Гораздо дальше въ отрицательномъ отношеніи къ существующему государственному порядку идетъ Калликлъ: для него государство—заговоръ толпы слабыхъ противъ дѣйствительно сильнаго.

„Я думаю, говоритъ въ діалогѣ Платона Горгій, что издающіе законы суть люди слабые, и таково большинство. Дабы застращать болѣе сильныхъ людей, могущихъ присвоить себѣ что-либо бо̀льшее, они говорятъ, будто бы это неправедно; сами же они довольны и тѣмъ, если имѣютъ равную долю съ сильнѣйшими. Поэтому съ точки зрѣнія закона и говорится, будто присвоивать себѣ больше, чѣмъ имѣетъ большинство, гнусно и неправедно. Согласно же съ природой сильнѣйшій предъ слабѣйшимъ долженъ имѣть преимущество. Подтвержденіе этого мы находимъ и

у животныхъ и въ людскихъ семьяхъ и государствахъ. На какое право опирался Ксерксъ, когда выступилъ противъ Греціи, какъ не на природное право? Въ этихъ случаяхъ люди поступаютъ согласно съ природой, а не съ произвольно нами выдуманнымъ закономъ, дабы искалѣчить лучшихъ и сильнѣйшихъ и поработить ихъ себѣ, внушая, что между гражданами должно быть равенство. Но когда кто-либо, обладая достаточною силою, сброситъ съ себя все связывающее его и попретъ ногами всѣ противные природѣ законы, тогда бывшій рабъ станетъ господиномъ, и тогда въ полномъ блескѣ проявится то, что̀ согласно съ природой. Природная правда состоитъ въ томъ, чтобы все, чѣмъ владѣютъ слабѣйшіе, принадлежало сильнѣйшимъ".

Вмѣстѣ съ тѣмъ Калликлъ выступаетъ рѣшительнымъ сторонникомъ неограниченной личной свободы. „Какъ можетъ, восклицаетъ онъ, человѣкъ стать счастливымъ, если онъ рабъ чего бы то ни было? Въ томъ и состоитъ праведное, чтобы хотящій слѣдовать вѣрному пути по возможности усиливалъ свои пожеланія и не обуздывалъ ихъ, и чтобы онъ могъ содѣйствовать ихъ исполненію. Но это-то и невозможно для большинства, а потому они порицаютъ такіе поступки, стараясь изъ стыда скрыть свое безсиліе и называя необузданность чѣмъ-то гнуснымъ. Они-то и дѣлаютъ лучшихъ по природѣ людей рабами и восхваляютъ благоразуміе и праведность, будучи не въ состояніи удовлетворять своимъ желаніямъ по недостатку мужества. Но что̀ можетъ быть гнуснѣе для людей, способныхъ достигнуть могущества, какъ не такое благоразуміе и праведность? Они могли бы наслаждаться всѣми благами, а между тѣмъ ставятъ надъ собой господиномъ изданный большинствомъ законъ. Въ наслажденіи, въ необузданности, въ независимости состоятъ добродѣтель и счастье. Все же прочее противное природѣ добродушіе—дѣло условнаго соглашенія, пустая болтовня".

Критика софистовъ не останавливалась только на законахъ государственныхъ; она шла дальше, распространяясь и на религіозныя ученія. Вѣра въ боговъ признавалась ею такой же человѣческой выдумкой, какъ и различіе правды и неправды. Съ особенной опредѣленностью выраженъ этотъ взглядъ однимъ изъ тридцати тирановъ—Критіемъ въ приведенномъ у Секста Эмпирика отрывкѣ изъ трагедіи Критія „Сизифъ".

„Было время, говорится въ немъ, когда жизнь человѣка была неустроена, звѣроподобна и покорна одной только грубой силѣ, когда не было ни наградъ для добраго, ни наказанія для злого. Но современемъ люди ввели карательные законы, чтобы

владычицею надъ людскимъ родомъ была правда, которая бы поработила надменность и наказывала тѣхъ, кто совершитъ преступленіе. Законы отвращали людей отъ открытаго насилія, но втайнѣ дѣлать насиліе люди не переставали. Тогда явился мудрый и изобрѣтательный человѣкъ, нашедшій средство внушать смертнымъ страхъ, если они будутъ тайно дѣлать или мыслить что-нибудь дурное. Онъ увѣрялъ людей, что существуетъ божество, цвѣтущее нетлѣнною жизнью, мыслящее, слышащее, видящее, чувствующее и за всѣмъ наблюдающее. Оно слышитъ все, что̀ говорятъ смертные, и видитъ все, что̀ они дѣлаютъ: если даже человѣкъ молчаливо задумаетъ какое-нибудь зло, то и это тайное намѣреніе не скрывается отъ боговъ, которыхъ мысль на стражѣ повсюду. Говоря это людямъ, этотъ человѣкъ ввелъ одно изъ пріятныхъ ученій, прикрывши ложью истину. Съ цѣлью внушить наибольшій страхъ людямъ, онъ постоянно увѣрялъ, что боги существуютъ тамъ, откуда для людей происходитъ ужасъ и несчастіе въ ихъ злополучной жизни,—на воздушной высотѣ, гдѣ блистаютъ молніи, раздаются удары грома и гдѣ украшено звѣздами небо, прекрасное произведеніе мудраго зодчаго—времени, откуда падаютъ сіяющія раскаленныя звѣзды и на землю идетъ влажный дождь. Окруживъ людей такими ужасами и поселивъ, ради внушенія этихъ ужасовъ, боговъ на подходящемъ мѣстѣ, этотъ человѣкъ потушилъ беззаконіе законами“

§ 2. Сократъ [1]).

Отрицательныя ученія софистовъ не замедлили вызвать противодѣйствіе, прежде всего въ лицѣ Сократа (469—399). И онъ, подобно софистамъ, не мирится съ безсознательнымъ подчиненіемъ человѣка установившемуся порядку вещей и ходячимъ, общепринятымъ мнѣніямъ. И онъ на все распространяетъ испытующее изслѣдованіе, во всемъ стремится къ сознательному пониманію. Подобно софистамъ, онъ обращается къ этическимъ вопросамъ и дѣлаетъ ихъ даже единственнымъ предметомъ своего изслѣдованія. Цицеронъ сказалъ о немъ: Socrates primus philosophiam devocavit a coelo, et in urbibus collocavit, et in domos etiam introduxit, et coegit de vita et moribus, rebusque bonis et malis quærere (Tuscul. Disp. V. 4, 10). Но выводы изслѣдованія Сократа не отрицательные, какъ у софистовъ, а положи-

[1]) Fouillée, La philosophie de Socrate. 1873.

тельные. Причина этого различія въ присущемъ Сократу непосредственномъ, можно сказать, наивномъ, оптимизмѣ съ оттѣнкомъ практическаго благоразумія, примиряющаго его съ дѣйствительностью. Онъ не признаетъ, подобно Протагору, чтобы сущее было только такимъ, какимъ оно кажется каждому отдѣльному человѣку. Онъ вѣритъ въ существованіе объективнаго порядка и вѣритъ, что порядокъ этотъ не противорѣчитъ благу и пользѣ. Поэтому въ основѣ всего этическаго ученія Сократа лежитъ требованіе свободнаго, сознательнаго подчиненія человѣка божественному порядку. Но сознательное подчиненіе предполагаетъ знаніе: поэтому, по Сократу, добродѣтель сводится къ знанію. По свидѣтельству Аристотеля [1]), Сократъ считалъ невозможнымъ, „чтобы надъ человѣкомъ, обладающимъ истиннымъ знаніемъ, могло господствовать нѣчто иное и влечь его въ разныя стороны, какъ раба,—никто, обладая знаніемъ, не станетъ противодѣйствовать добру“. Сократъ полагалъ, „что добродѣтели суть качества разума, ибо всѣ они знанія“ [2]). Точно такъ же и Ксенофонтъ говоритъ, что Сократъ не различалъ мудрости и воздержанности (σοφίαν καὶ σωφροσύνην) и отождествлялъ справедливость и другія добродѣтели съ мудростью [3]).

Сводя добродѣтель къ знанію, Сократъ понималъ знаніе не такъ, какъ софисты. Онъ противополагалъ дѣйствительное знаніе (ἐπιστήμη) относительнымъ мнѣніямъ (δόξαι), основаннымъ на частныхъ, измѣнчивыхъ чувственныхъ воспріятіяхъ. Знаніе, по ученію Сократа, заключается въ общихъ понятіяхъ, получаемыхъ посредствомъ анализа и обобщенія частныхъ и относительныхъ мнѣній. На дѣлѣ въ бесѣдахъ Сократа такое изслѣдованіе сводится собственно къ словотолкованію, слѣдовательно, весь его методъ основанъ на увѣренности въ полномъ соотвѣтствіи слова и обозначаемаго имъ объективно-сущаго. Это характерно выразилось въ томъ, что техническимъ выраженіемъ для обозначенія понятія служило тогда λόγος, означавшее и слово.

Характерныя особенности воззрѣній Сократа сказываются во всѣхъ частностяхъ его ученія, какъ его передаютъ намъ Ксенофонтъ, Платонъ и отчасти Аристотель. Въ Меморабиліяхъ Ксенофонтъ сохранилъ любопытный разсказъ о томъ, какъ Сократъ убѣждаетъ нѣкоего Аристодема, никогда не молившагося богамъ, не совершавшаго жертвоприношеній и даже смѣявшагося надъ

---

1) Аристотель. Этика, VII, 3.
2) Тамъ же, VI, 13.
3) Memor. III, 9.

гаданіями, въ дѣйствительномъ существованіи боговъ. „Не кажется ли тебѣ, спрашивалъ его Сократъ, что сотворившій людей очень цѣлесообразно надѣлилъ ихъ органами чувствъ, глазами и ушами, чтобы видѣть и слышать. Какую бы пользу приносилъ запахъ, если бы у насъ не было носа? Какъ бы различали мы горькое и сладкое, если бы не имѣли языка? Не находишь ли также благоразумнымъ, что глазъ защищенъ отъ вѣтра вѣками и рѣсницами и бровями отъ стекающаго со лба пота? Что уши воспринимаютъ всѣ звуки и никогда не переполняются? Что ротъ помѣщенъ близко къ глазамъ и носу и далеко отъ выводящихъ органовъ?“ Аристодемъ, выслушавъ все это, вынужденъ признать, что такое цѣлесообразное устройство человѣческаго тѣла не можетъ быть дѣломъ случая, но, допуская поэтому существованіе боговъ, сомнѣвается все-таки, могутъ ли они при своемъ величіи заботиться о людяхъ. Сократъ устраняетъ и эти сомнѣнія: какъ можно сомнѣваться въ особой заботливости боговъ о людяхъ, когда намъ однимъ дано вертикальное положеніе, дозволяющее намъ видѣть вдаль и вверхъ и тѣмъ легче предупреждать опасность; даны руки, даръ слова, душа, способная къ познанію и почитанію боговъ? Какое животное можетъ лучше человѣка предупреждать голодъ, жажду, защищаться отъ мороза и жары, лечить болѣзни, развивать свои силы и знанія, вспоминать видѣнное и слышанное? Не ясно ли, что люди среди другихъ животныхъ сами живутъ, какъ боги, превосходя ихъ и тѣломъ и душой? Съ тѣломъ быка и душой человѣка мы не могли бы осуществлять нашихъ стремленій, а безъ человѣческой души и руки ни къ чему бы не послужили. Изъ всего этого ясно, что боги заботятся о людяхъ. Въ заключеніе Сократъ даетъ такой совѣтъ Аристодему: „Какъ, почитая людей, ты увѣренъ, что и они окажутъ тебѣ почтеніе или за услуги твои заплатятъ тебѣ тѣмъ же, такъ же точно, если ты станешь почитать боговъ съ цѣлью испытать, захотятъ ли они подавать тебѣ совѣты относительно неизвѣстнаго человѣку, то узнаешь, что боги и всевидящи, и вездѣсущи, и всепромышляющи“ [1]). Въ другой передаваемой Ксенофонтомъ бесѣдѣ съ Евтидемомъ Сократъ говоритъ, что поклоняться богамъ въ каждомъ государствѣ надо такъ, какъ предписываютъ туземные законы [2]).

Сократъ признаетъ существованіе боговъ и покровительство

---

[1]) Memor. I, 4.
[2]) Memor. IV, 3.

ихъ людямъ несомнѣннымъ, но онъ не считаетъ возможнымъ и нужнымъ изслѣдовать, какъ они правятъ міромъ. Въ томъ же разговорѣ съ Евтидемомъ онъ говоритъ ему: какъ именно устроитель и властитель вселенной, у котораго все прекрасное и благое, правитъ всѣмъ этимъ, это недоступно знанію. Это такъ же, какъ и солнце, видимое всѣмъ, не позволяетъ человѣку внимательно разсматривать его, а кто дерзнетъ на это—ослѣпнетъ. Вообще [1]) Сократъ отсовѣтовалъ заниматься изслѣдованіемъ небесныхъ явленій и законовъ, какими божество ихъ направляетъ; онъ думалъ, что эти тайны недоступны человѣку и что стараніе въ нихъ проникнуть не можетъ быть пріятно богамъ. Къ тому же, занимаясь такими вопросами, можно впасть въ безуміе, какъ Анаксагоръ, хвалившійся съ такою гордостью, что можетъ объяснять дѣйствія боговъ. Онъ утверждалъ, что солнце огонь, забывая, что люди легко могутъ смотрѣть на огонь, но не могутъ глядѣть на солнце; что лучи солнца наводятъ загаръ, чего не дѣлаетъ огонь; что солнечное тепло необходимо для жизни, а огонь ее губитъ.

Считая невозможнымъ для людей проникнуть въ сущность божественнаго правленія міромъ, Сократъ послѣдовательно признавалъ наши понятія о благѣ и красотѣ относительными. На вопросъ Аристиппа [2]), что такое благо, Сократъ спросилъ: о какомъ благѣ ты спрашиваешь: о томъ, что пригодно противъ лихорадки, противъ болѣзни глазъ, противъ голода? Когда Аристиппъ на все это отвѣчалъ отрицаніемъ, Сократъ заявилъ, что если тотъ спрашиваетъ его о такомъ благѣ, которое ни къ чему не пригодно, то онъ не знаетъ его и не видитъ надобности знать. Точно такъ же отвѣчалъ Сократъ и на вопросъ Аристиппа о прекрасномъ, заключивъ бесѣду заявленіемъ, что одна и та же вещь можетъ быть и благомъ и зломъ, и прекрасной и безобразной. Вещи хороши, когда соотвѣтствуютъ даному назначенію, и дурны, когда противорѣчатъ ему.

Нашему познанію Сократъ ставилъ только одну задачу: познать людей и ихъ отношенія. „Бывалъ ли ты когда въ Дельфахъ, спрашиваетъ онъ Евтидема [3]), замѣтилъ ли надпись надъ храмомъ: познай самого себя? Знать себя не значитъ знать свое имя, а надо познать свое значеніе, свои силы. Человѣкъ, который знаетъ себя, знаетъ, что̀ ему полезно; онъ различаетъ, что̀ онъ можетъ

---

[1]) Memor. IV, 7.
[2]) Memor. III, 8.
[3]) Memor. IV, 2.

и чего не можетъ сдѣлать; дѣлая то, на что онъ способенъ, онъ живетъ счастливо; воздерживаясь отъ всего превосходящаго его силы, онъ избѣгаетъ ошибокъ и связанныхъ съ ними неудачъ; наконецъ, такъ какъ онъ болѣе способенъ судить и о другихъ людяхъ, онъ лучше пользуется ихъ услугами".

Въ бесѣдѣ своей съ Критовуломъ [1]) Сократъ выясняетъ значеніе общительности. „Людямъ по природѣ свойственна общительность; они нуждаются другъ въ другѣ, оказываютъ другъ другу помощь; но имъ свойственно также чувство вражды: имѣя одинаковыя представленія о благахъ и наслажденіяхъ, они борются за ихъ обладаніе; различія во мнѣніяхъ также приводятъ къ враждѣ. Споры и гнѣвъ порождаютъ вражду, честолюбіе и корыстолюбіе внушаютъ злобу, ревность рождаетъ ненависть. И все-таки общительность, вопреки всѣмъ этимъ препятствіямъ, соединяетъ людей добродѣтельныхъ, такъ какъ они предпочитаютъ довольствоваться въ покоѣ скромной долей, нежели завладѣть всѣмъ борьбой, и ограничиваютъ свои желанія тѣмъ, что имъ принадлежитъ по праву; они улаживаютъ свои столкновенія къ обоюдной выгодѣ; они устраняютъ всякій поводъ къ зависти". При этомъ Сократъ указываетъ на необходимость сплоченія добродѣтельныхъ для обезпеченія ихъ господства надъ порочными. Если бы при гимнастической борьбѣ болѣе сильнымъ было дозволено соединяться противъ слабыхъ, они всегда оставались бы побѣдителями. Но это запрещено. Въ борьбѣ же политической, гдѣ одерживаютъ верхъ добродѣтельные, гражданамъ не препятствуютъ соединяться другъ съ другомъ для блага родины.

Отношенія человѣка и къ богамъ, и къ людямъ, по мнѣнію Сократа, опредѣляются не произволомъ, а законами. Подчиненіе законамъ и есть справедливость, что не противорѣчитъ отождествленію всѣхъ добродѣтелей, въ томъ числѣ и справедливости съ мудростью, такъ какъ знающій законы не можетъ имъ не повиноваться [2]). Изложеніе ученія Сократа о законахъ можно найти у Ксенофонта въ пересказѣ бесѣды Сократа съ софистомъ Гиппіемъ [3]) и у Платона въ его діалогѣ Критонъ.

Гиппій сомнѣвался въ возможности придавать какое-либо значеніе положительнымъ законамъ, когда сами законодатели часто мѣняютъ ихъ. Сократъ въ опроверженіе такихъ сомнѣній указываетъ, что точно такъ же государство то ведетъ войну, то заключаетъ

---

[1]) Memor. II, 6.
[2]) Memor. IV, 6.
[3]) Memor. IV, 4.

миръ: изъ этого не слѣдуетъ, однако, чтобы солдаты не должны были сражаться, когда имъ это приказываютъ. Въ государствѣ лучшіе магистраты тѣ, которые наиболѣе внушаютъ уваженіе къ законамъ, и изъ государствъ самое счастливое во время мира и самое непобѣдимое во время войны то, гдѣ граждане строже всего повинуются законамъ. Вообще согласіе самое важное благо для государства. Вездѣ въ Греціи дѣйствуетъ законъ, обязывающій гражданъ клясться, что они будутъ жить въ добромъ согласіи. Но, конечно, при этомъ имѣется въ виду не то, чтобы всѣ одобряли однихъ и тѣхъ же музыкантовъ, вѣнчали однихъ и тѣхъ же поэтовъ, всѣ имѣли одни и тѣ же вкусы, а то, чтобы всѣ одинаково подчинялись законамъ. И съ точки зрѣнія отдѣльныхъ гражданъ подчиненіе законамъ не есть ли самое вѣрное средство избѣгнуть наказаній и стяжать почести? Кому охотнѣе довѣритъ каждый свое имущество и семью, какъ не соблюдающему законъ? Кто скорѣе заслужитъ довѣріе и всего народа?

Но существуютъ также и законы неписанные, господствующіе повсюду. Нельзя допустить, чтобы законы эти были установлены сообща всѣми людьми, такъ какъ они не могли бы собраться всѣ вмѣстѣ и къ тому же говорятъ не на одномъ языкѣ. Законы эти, очевидно, установлены богами, потому что первый изъ нихъ, дѣйствующій у всѣхъ народовъ, повелѣваетъ почитать боговъ. Такой же характеръ имѣетъ требованіе почитать родителей, быть признательными къ благодѣтелямъ. И эти законы иногда нарушаются, но нарушители ихъ подпадаютъ карамъ, отъ которыхъ людямъ невозможно уйти, между тѣмъ какъ отъ наказаній, установляемыхъ за нарушеніе людьми изданныхъ законовъ, иногда избавляются бѣгствомъ или силою.

Въ діалогѣ Критонъ Платонъ изображаетъ бесѣду Критона съ Сократомъ, приговореннымъ къ смертной казни и заключеннымъ въ тюрьму. Критонъ старается убѣдить Сократа бѣжать, чтобы спастись отъ смерти. Сократъ не поддается его убѣжденіямъ, указывая на безусловную обязанность подчиняться законамъ и предлагая ему представить, что́ бы сказали въ данномъ случаѣ сами законы. „Пусть мы вознамѣрились бѣжать; вдругъ приходятъ законы и, вступаясь за общее дѣло республики, говорятъ: скажи намъ, Сократъ, что́ ты это задумалъ? Видно, умышляешь причинить погибель и намъ, законамъ, и цѣлому обществу? Развѣ общество можетъ еще существовать, если судебныя рѣшенія въ немъ не имѣютъ никакой силы?“ Если бы сослаться при этомъ на то, что Сократу самому обвинительнымъ приговоромъ сдѣлана несправедливость, законы отвѣчали бы: „Не мы ли

тебя родили? Не чрезъ насъ ли твой отецъ женился на твоей матери и далъ тебѣ жизнь? Получивъ благодаря намъ бытіе и воспитаніе, можешь ли сказать, что не потомокъ нашъ и не рабъ? Думаешь ли ты, что твои и наши права равны, что, когда мы повелѣваемъ, ты имѣешь право противодѣйствовать? Государству подчинены и мать, и отецъ, и всѣ твои предки. Пусть оно бьетъ, налагаетъ оковы, ведетъ на войну для ранъ и смерти, — надо подчиняться. Къ тому же, родивъ и воспитавъ тебя и давъ все зависѣвшее отъ насъ прекрасное, мы предоставили на волю узнать насъ и, если не понравимся, взять свое имущество и удалиться, куда угодно. Но кто, видя какъ мы рѣшаемъ судебныя дѣла и управляемъ государствомъ, остался, тотъ почитается давшимъ согласіе исполнять все, что̀ бы ни было приказано".

На вопросахъ политики Сократъ останавливался сравнительно мало. Любимой его темой въ этомъ отношеніи была — необходимость для успѣха государственной дѣятельности, какъ и всякой другой дѣятельности, знаній и спеціальной подготовки. Кромѣ того у Ксенофонта [1]) сохранилось ученіе Сократа о формахъ правленія.

Онъ различалъ ихъ пять: монархію, тираннію, плутократію, аристократію и демократію. Различіе ихъ онъ проводилъ частью по числу правящихъ лицъ, частью по способу и цѣлямъ осуществленія власти. Монархія отличается отъ тиранніи тѣмъ, что монарху подчиняются добровольно, и онъ правитъ согласно законамъ, а тиранъ властвуетъ насильственно и не знаетъ другого закона, кромѣ своего произвола. Плутократія — господство богатыхъ, а аристократія — господство меньшинства, выдѣляемаго изъ массы согласно условіямъ, установляемымъ законами. Правленіе всѣхъ — демократія, и тутъ Сократъ не различаетъ способа осуществленія власти.

§ 3. Демокритъ [2]).

Въ ученіи Сократа и теорія познанія и нравственный долгъ опираются въ концѣ концовъ на ничѣмъ недоказанныя положенія. Почему мы должны быть увѣрены, что обобщеніе частныхъ представленій, какъ они выражаются въ языкѣ, дастъ намъ дѣйстви-

---

[1]) Memor. II, 6.

[2]) Радловъ. Объ этическихъ отрывкахъ Демокрита. („Вопросы фил. и псих." 1891, № 12). Köstlin. Geschichte der Ethik, I, 1887. SS. 196—217. Zeller, I. 680.

тельно истинныя понятія, что объективный порядокъ сущаго есть дѣйствительно благо, что подчиненіе ему ведетъ къ блаженству? Сократъ предполагаетъ это несомнѣннымъ, но не даетъ этому никакихъ объясненій, напередъ отказываясь проникнуть въ пониманіе законовъ, управляющихъ міромъ.

Испытующая мысль человѣка не могла, однако, успокоиться на такомъ рѣшеніи вопроса. Сама собою выдвигалась потребность объясненія, почему анализъ и обобщеніе частныхъ представленій можетъ дать объективное знаніе, почему благо заключается въ подчиненіи объективному порядку? Двѣ совершенно противоположныя попытки разрѣшить этотъ вопросъ представляютъ философскія системы Демокрита и Платона.

Ученіе Демокрита (460—350 г.)—матеріалистическое. Онъ представляетъ себѣ міръ, какъ пустое пространство, въ которомъ двигаются безчисленные, качественно однородные и только по размѣрамъ и формѣ различные атомы. Всякое явленіе предполагаетъ движеніе и соприкосновеніе атомовъ—въ частности и явленія духовной жизни. Душа человѣка также особое вещество, состоящее изъ гладкихъ и круглыхъ атомовъ, самыхъ подвижныхъ, проникающихъ тѣло и порождающихъ въ немъ явленія жизни. Атомы души подобны атомамъ огня. Ощущенія Демокритъ объяснялъ отдѣленіемъ отъ вещей маленькихъ частичекъ (εἴδωλα), проникающихъ въ наши органы чувствъ и приводящихъ въ движеніе заключающіеся въ нихъ атомы. Ощущенія субъективны, потому что вызванные проникновеніемъ въ органы чувствъ отдѣляющихся отъ вещей частичекъ движеніе опредѣляется не только ими, но и нашими органами чувствъ. Вкусъ, цвѣтъ, температура — все это только субъективныя состоянія того, кто воспринимаетъ ощущенія. Объективно же существуютъ только пустота и движущіеся въ ней атомы. Чувственный опытъ даетъ поэтому лишь темное представленіе о дѣйствительности. Истинное же познаніе даетъ только мышленіе. Но и мышленіе есть также движеніе атомовъ, но только болѣе тонкое, порождающее созерцаніе самыхъ мелкихъ движеній атомовъ. У большинства людей эти мельчайшія движенія заслоняются болѣе грубыми и сильными движеніями. Мудрецъ же воспріимчивъ къ нимъ. Точно такъ же чувство и желаніе Демокритъ объясняетъ какъ движеніе атомовъ. Рѣзкія, бурныя движенія нарушаютъ равновѣсіе души, между тѣмъ какъ нѣжное ритмическое движеніе даетъ истинное блаженство.

Такъ какъ для Демокрита вселенная представляется не какъ нѣчто созданное и управляемое стоящей надъ нею сверхъестественной волей божества, а какъ естественное произведеніе дви-

женія безчисленныхъ атомовъ, то и задача этики у него сводится не къ опредѣленію отношенія человѣка къ какому-либо высшему началу, а просто къ тому, какъ можетъ человѣкъ своею разумною дѣятельностью достигнуть собственнаго блаженства. Признаніе души особымъ веществомъ приводило Демокрита, несмотря на его матеріализмъ, къ дуалистической этикѣ. Блаженство человѣка обусловлено, по ученію Демокрита, не внѣшними благами, а состояніемъ, настроеніемъ души. Душа въ человѣкѣ главное; тѣло — только ея сосудъ. Богатство еще не обезпечиваетъ осуществленія всѣхъ нашихъ желаній, а съ другой стороны и въ бѣдности можно быть довольнымъ своею судьбой и потому счастливымъ. Нѣтъ ничего худого или хорошаго въ самомъ себѣ, а все худо или хорошо потому, въ какое настроеніе оно приводитъ человѣческую душу. Поэтому всякій самъ властенъ стать счастливымъ. Человѣкъ, правда, зависимъ отъ внѣшнихъ условій, но съ помощью разума можно освободиться отъ этой зависимости. Разумомъ можно побороть такъ называемую судьбу, выдуманную людьми для того, чтобы гибельныя послѣдствія ихъ собственныхъ ошибокъ свалить на какую-то воображаемую высшую силу. Разумъ даетъ возможность избѣгнуть вреда, — такъ, чтобы не утонуть въ водѣ, изобрѣли искусство плавать. Вмѣстѣ съ тѣмъ естественныя свои потребности каждый легко можетъ удовлетворить самъ. Потребности, удовлетвореніе которыхъ сопряжено съ напряженіемъ и страданіемъ, коренятся не въ природѣ, а въ ложно направленныхъ чувствахъ, расширяющихъ наши потребности въ ущербъ требованіямъ здоровья и пользы.

Первое условіе человѣческаго блаженства есть поэтому самоограниченіе; надо уступить предъ необходимостью и довольствоваться необходимымъ. Разумный довольствуется тѣмъ, чтó имѣетъ, и не заботится о томъ, чего у него нѣтъ; неразумный, напротивъ, ничѣмъ не доволенъ, стремится всегда къ тому, чего ему недостаетъ, и не пользуется тѣмъ, чтò имѣетъ. Второе условіе блаженства—правильное различеніе и оцѣнка наслажденій, дѣйствительно приносящихъ намъ благо. Въ особенности не слѣдуетъ цѣнить чувственныхъ наслажденій, которыя всегда кратки и оставляютъ послѣ себя недовольство. Человѣкъ долженъ болѣе заботиться о душѣ, чѣмъ о тѣлѣ, и извлекать наслажденія изъ самого себя. Блаженство состоитъ въ душевномъ состояніи, ровномъ, веселомъ.

Въ душѣ же слѣдуетъ искать и мѣрило нравственныхъ дѣйствій: совершившему постыдное слѣдуетъ прежде всего стыдиться самого себя,—въ раскаяніи въ дурныхъ поступкахъ заключается

спасеніе жизни. Не ради страха, а ради долга слѣдуетъ воздерживаться отъ дурныхъ поступковъ.

Однако, въ законахъ Демокритъ видитъ необходимое средство къ самоограниченію въ цѣляхъ общаго блага совмѣстно живущихъ. Законы во многомъ стѣсняютъ человѣка, но зато препятствуютъ проявленію злобы и зависти, порождающихъ раздоръ. Дѣло государственное должно ставить выше всѣхъ остальныхъ и заботиться о правильномъ его веденіи. Не слѣдуетъ бороться противъ правды, и личное могущество предпочитать общественной пользѣ, ибо правильно ведомое государство есть величайшее счастье; въ немъ заключается все, и когда спасено государство, спасено все, а гибнетъ государство, и гибнетъ все. Изъ формъ правленія онъ предпочитаетъ демократію всѣмъ другимъ, какъ свободу рабству, но высказывается противъ слишкомъ частой смѣны правителей.

Любопытно при этомъ, что къ семейной жизни Демокритъ относился отрицательно. Въ женѣ и дѣтяхъ онъ видѣлъ помѣху блаженству. Женщина болѣе склонна ко всему дурному, чѣмъ мужчина. Подчиняться женщинѣ — крайнее оскорбленіе и слабость. Если скучно жить одному, то лучше взять чужого ребенка: чужого можно выбрать какого хочешь, а съ своими приходится мириться, каковы бы они ни уродились.

§ 4. Платонъ [1]).

Платонъ (427 — 347) есть первый изъ греческихъ философовъ, ученіе котораго дошло до насъ не въ разрозненныхъ отрывкахъ и не въ чужой передачѣ, а въ подлинныхъ, цѣльныхъ произведеніяхъ. Подлинность большинства дошедшихъ до насъ съ именемъ Платона произведеній стоитъ внѣ сомнѣнія; таковы: Апологія, Критонъ, Протагоръ, Горгій, Теэтетъ, Федръ, Пиръ, Государство, Тимей, Филебъ и Законы. Но и тѣ, подлинность которыхъ сомнительна, безспорно принадлежатъ ближайшимъ послѣдователямъ Платона. Большинство ихъ (кромѣ Апологіи) имѣютъ форму бесѣды, при чемъ обыкновенно бесѣду ведетъ Сократъ. Это не столько научные трактаты, сколько художественныя произведенія, что особенно сказывается въ изобиліи приводимыхъ въ нихъ миѳовъ, образно выражающихъ воззрѣнія Платона.

---

[1]) Grote, Platon and the other companions of Socrate. 1865. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, 1861. Shaignet. La vie et les écrits de Platon. 1871. Van der Rest, Platon et Aristote. 1873.

Въ противоположность матеріалистическому ученію Демокрита, ученіе Платона идеалистическое и представляетъ собою дальнѣйшее развитіе воззрѣній Сократа.

Сократъ видѣлъ отличительную особенность истиннаго знанія въ общихъ понятіяхъ сравнительно съ частными мнѣніями, но онъ не объяснилъ объективнаго основанія такого предпочтенія общихъ понятій частнымъ мнѣніямъ. Платонъ, остановившись на этомъ вопросѣ, нашелъ, что въ отличіе отъ частныхъ, измѣнчивыхъ, условныхъ мнѣній, относящихся къ измѣнчивымъ и преходящимъ явленіямъ, понятія, какъ истинное познаніе, должны заключать познаніе неизмѣннаго, вѣчнаго бытія. Но окружающія насъ внѣшнія явленія, доступныя нашему чувственному воспріятію, образуютъ міръ только относительной дѣйствительности измѣняющихся и преходящихъ вещей. Поэтому источникомъ и предметомъ понятій, выражающихъ безусловное бытіе, долженъ быть иной міръ, міръ истинной дѣйствительности, состоящій не изъ частныхъ, измѣнчивыхъ явленій, а изъ общихъ неизмѣнныхъ идей. Такимъ образомъ, Платонъ пришелъ къ различенію двухъ міровъ: того, что всегда есть и никогда не бываетъ, и того, что непрестанно бываетъ и никогда не есть въ дѣйствительности. Первый міръ есть міръ идей, вѣчныхъ и неизмѣнныхъ, составляющихъ содержаніе понятій; второй — есть міръ преходящихъ явленій, дающихъ содержаніе чувственному воспріятію. Вещи окружающей насъ дѣйствительности суть только отраженія, тѣни идей, не могущія дать истиннаго познанія идей.

Въ діалогѣ Государство эта мысль поясняется слѣдующимъ сравненіемъ. Представьте себѣ обширную пещеру съ однимъ только отверстіемъ. Надъ этой пещерой, со стороны входа въ нее, но вдалекѣ, горитъ огонь. Отъ огня мимо входа въ пещеру идетъ дорога, возлѣ которой устроена низкая стѣна, такъ что самая дорога и люди, проходящіе по ней и проносящіе различныя фигуры, не видны изъ пещеры, и находящимся въ ней можно видѣть только тѣни, отбрасываемыя этими фигурами на стѣну пещеры, противоположную входу. Вотъ на эти только тѣни и глядятъ живущіе въ пещерѣ и воображаютъ, что видятъ самые предметы. Когда же одного изъ этихъ узниковъ выпустятъ изъ пещеры, и онъ при блескѣ солнечнаго свѣта увидитъ самые предметы, то онъ сначала будетъ думать, что видѣнныя имъ прежде тѣни болѣе похожи на дѣйствительность, чѣмъ настоящіе предметы. Если же его заставятъ посмотрѣть на свѣтъ, то ему будетъ больно, и онъ обратится опять къ тѣнямъ.

Признавъ существованіе двухъ міровъ: міра неизмѣнныхъ

идей и міра ихъ отраженія — преходящихъ явленій, Платонъ утверждалъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что нахожденіе въ нашей душѣ общихъ понятій доказываетъ предсуществованіе души нашему земному бытію, предсуществованіе въ мірѣ идей. Чувственныя воспріятія не могутъ дать общихъ понятій. Понятія получаются нами не изъ чувственнаго опыта, а изъ воспоминаній души нашей о томъ, какъ она въ своемъ предсуществованіи въ мірѣ идей созерцала идеи. Чувственныя воспріятія смутнаго отраженія идей въ матеріи развѣ только будятъ въ насъ эти воспоминанія. Но отраженіе идеи въ вещахъ никогда не представляетъ полнаго ея воплощенія; это только подобіе, подражаніе.

Такъ какъ явленія чувственнаго міра суть только отраженія идей, то идеи причина ихъ. Но, съ другой стороны, идеи неизмѣнны и недвижны; поэтому причинами явленій чувственнаго міра онѣ могутъ быть не какъ движущая причина, а только какъ влекущая къ себѣ цѣль. Соотношеніе между явленіемъ и идеей есть соотношеніе теологическое.

Выясненіе общихъ понятій и приведеніе ихъ въ логическую систему составляетъ задачу діалектики. Всѣ идеи располагаются, соподчиняясь другъ другу въ опредѣленномъ восходящемъ порядкѣ, и во главѣ всѣхъ стоитъ высшая идея блага, обнимающая собою всѣ остальныя. Такъ какъ все существующее хорошо для чего-нибудь, а только благо хорошо само по себѣ, то идеѣ блага вообще должны быть подчинены всѣ другія. Идея блага выше даже идей бытія и познанія. Это солнце міра идей. Чрезъ нее все дѣлается дѣйствительнымъ и познаваемымъ.

Въ шестой книгѣ діалога Государство Платонъ поясняетъ это сравненіемъ идеи блага съ солнцемъ, познающаго разума съ глазомъ. Глазъ нашъ не приходитъ въ непосредственное соприкосновеніе съ видимыми предметами, и потому для зрѣнія необходимо нѣчто посредствующее между глазомъ и видимымъ предметомъ, а именно—солнечный свѣтъ, дающій возможность видѣть освѣщаемые имъ предметы. Солнце даетъ вещамъ не только видимость, но и жизнь, и ростъ, и развитіе; такъ и идея блага даетъ познаваемому нами познаваемость, а также бытіе и сущность.

Это признаніе идеи одинаково и причиной и цѣлью всего сущаго, и подчиненіе всѣхъ идей идеѣ добра очень характерно для метафизики Платона. Сократъ вовсе устранялъ всѣ метафизическіе вопросы, сосредоточивъ все свое изслѣдованіе на вопросахъ этики. Платонъ, положивъ въ основу этики метафизическое ученіе, самой метафизикѣ придалъ этическій характеръ, сводя и знаніе и бытіе къ идеѣ блага.

Душа человѣка предсуществуетъ его земному существованiю; она до нашего рожденья была въ мiрѣ идей, но сама она не идея, а только похожа на идею; она причастна вѣчному бытiю идей, но причастна также и преходящему бытiю явленiй. Платонъ объясняетъ это въ Тимеѣ такъ, что душа состоитъ изъ трехъ частей. Главенствующая часть—разумъ—безсмертна; двѣ другiя — аффективность и чувственное вожделѣнiе — смертны такъ же, какъ и тѣло.

Сообразно этому различiю трехъ частей души, Платонъ различаетъ четыре добродѣтели: разуму соотвѣтствуетъ мудрость, аффективности — мужество, вожделѣнiю — умѣренность. Но такъ какъ совершенство души предполагаетъ гармоничное соотношенiе ея частей, то требованiе гармонiи даетъ содержанiе еще четвертой добродѣтели—справедливости.

Ближайшее выясненiе понятiя справедливости Платонъ, однако, даетъ не въ отношенiи къ отдѣльнымъ людямъ, а въ отношенiи къ цѣлому государству, которое онъ уподобляетъ личности. На разсмотрѣнiи дiалоговъ, имѣющихъ своимъ предметомъ государство, мы и остановимся ближайшимъ образомъ, такъ какъ для юриста они представляютъ наибольшiй интересъ.

Свои воззрѣнiя на государство Платонъ изложилъ главнымъ образомъ въ трехъ дiалогахъ: Политикѣ, Государствѣ и Законахъ.

Первый изъ нихъ, Политика, посвященъ собственно выясненiю того, кто долженъ быть признанъ лучшимъ правителемъ? Слѣдуя Сократу, Платонъ доказываетъ безусловную необходимость для правителя знанiя и потому рѣшаетъ поставленный вопросъ въ смыслѣ признанiя лучшимъ правителемъ—мудрѣйшаго. Мудрости правителя самой по себѣ достаточно, чтобы сдѣлалось правленiе государствомъ лучшимъ, совершеннѣйшимъ, все равно властвуетъ ли мудрый правитель надъ добровольно подчиняющимися ему или насильственно, по законамъ или нѣтъ, обладаетъ ли правитель богатствомъ или бѣденъ. Не имѣетъ значенiя и число мудрыхъ правителей, но мудрыхъ не можетъ быть много, — одинъ, два — не болѣе. Въ доказательство этихъ положенiй Платонъ сравниваетъ правителей съ врачами. Если врачъ искусно лечитъ насъ, намъ все равно, лечитъ ли онъ насъ по нашей волѣ или вопреки ей, богатъ онъ или бѣденъ, слѣдуетъ писаннымъ правиламъ или нѣтъ.

На томъ, что истинно мудрый, знающiй, не долженъ быть ограничиваемъ законами, Платонъ останавливается съ особеннымъ вниманiемъ, и тутъ обращаясь къ сравненiю съ врачомъ. Всего лучше, чтобы государствомъ правили не законы, а мудрый

царь. Законъ, хотя бы онъ соединялъ въ себѣ со всею точностью все самое лучшее и самое праведное, никогда не въ состояніи предписать всѣмъ и каждому все соотвѣтствующее, такъ какъ людскія отношенія непрестанно измѣняются и разнообразятся. Эти различія дѣлаютъ невозможнымъ установить правила, пригодныя для всего и во всякое время. Между тѣмъ законъ стремится именно къ тому, о чемъ хлопочетъ только упрямый и невѣжественный человѣкъ: чтобы не только никто не осмѣливался ничего дѣлать противъ его предписанія, но чтобы обязательность его не подвергалась вопросу, если бы кому и пришло въ голову что-нибудь лучшее. Законы установляются только въ виду невозможности предписать каждому отдѣльному человѣку то, что въ точности соотвѣтствовало бы ему. Поэтому для большинства людей и случаевъ установляется законъ. Но законы не должны налагать цѣпей на самого правителя. Такъ, если врачъ на время удалится отъ больного, онъ укажетъ больному, что̀ дѣлать въ его отсутствіе. Но если онъ возвратится раньше назначеннаго срока, то, конечно, можетъ дать больному другія указанія въ отмѣну прежнихъ. Было бы смѣшно, если бы люди, принуждаемые правителемъ дѣлать противное законамъ, но лучшее, болѣе похвальное, болѣе праведное, стали жаловаться, что имъ причиняютъ неправду и зло. Такимъ образомъ, Платонъ считаетъ лучшей формой правленія неограниченную ничѣмъ власть мудраго надъ совершенно пассивно подчиненной ему массой гражданъ. Онъ даже прямо сравниваетъ искусство править государствомъ съ пастушескимъ искусствомъ. Правитель — пастухъ, государство — пасомое стадо сухопутныхъ, ходящихъ, безрогихъ, двуногихъ животныхъ.

Но неограниченную власть Платонъ считаетъ желательной только въ рукахъ мудраго, знающаго. Если же правятъ государствомъ не мудрѣйшіе, то лучше, если они подчиняются законамъ. Поэтому несовершенныя формы правленія, гдѣ не мудрѣйшій правитъ государствомъ, Платонъ дѣлитъ на два разряда: законныя и произвольныя, и, комбинируя это различіе съ различіемъ числа правящихъ лицъ, получаетъ шесть несовершенныхъ формъ правленія: монархія и тираннія, аристократія и олигархія, демократія, ограниченная закономъ, и демократія, имъ неограниченная.

Задачу управленія государствомъ Платонъ сравниваетъ съ ткацкимъ искусствомъ: какъ ткачъ соединяетъ различныя нити въ одну ткань, такъ правитель долженъ соединять проявляющіяся въ государствѣ противоположности: мужество и умѣренность, чтобы

ни то, ни другое не взяло верха, а чтобы изъ обоихъ была сотканa одна ткань.

Эти взгляды, только намѣченные въ Политикѣ, получили дальнѣйшее, болѣе полное и болѣе законченное развитіе въ Государствѣ. И тутъ основная мысль та, что мудрости, знанію подобаетъ господство въ государствѣ, и тутъ масса гражданъ низведена до вполнѣ пассивнаго положенія лишь отражать на себѣ тѣнь идеи блага. Но дѣло уже не ограничивается изображеніемъ одного только правителя. Весь идеальный строй государства раскрывается передъ читателемъ въ яркой художественной картинѣ.

Разговоръ Государство начинается съ вопроса о справедливости. Собесѣдники Сократа [1]) высказываютъ ходячіе тогда взгляды на справедливость, но всѣ они опровергаются Сократомъ, предлагающимъ затѣмъ для большей наглядности разсмотрѣть справедливость не въ отношеніи къ отдѣльному человѣку, а въ отношеніи къ государству. Онъ прежде всего объясняетъ, какъ образовалось общеніе людей. Основы людского общенія, по мнѣнію Платона, суть неравенство, взаимная нужда и раздѣленіе занятій. Соединеніе людей въ государство происходитъ отъ того, что каждый изъ насъ имѣетъ нужду въ другихъ. Люди рождаются непохожими другъ на друга, и одинъ способнѣе къ одному дѣлу, другой къ другому. Поэтому удобнѣе и лучше, если каждый будетъ заниматься только тѣмъ дѣломъ, къ которому болѣе способенъ, но будетъ выполнять его не для себя только, а и для другихъ, пользуясь взамѣнъ ихъ услугами въ другихъ дѣлахъ. Все будетъ сдѣлано и въ большемъ количествѣ, и легче, и лучше, если каждый будетъ дѣлать то, къ чему способенъ по своей природѣ, и будетъ это дѣлать своевременно, не отвлекаясь для другихъ дѣлъ. Поэтому городъ долженъ состоять изъ земледѣльцевъ, ремесленниковъ, купцовъ, мореходцевъ, рабочихъ, поэтовъ, актеровъ, поваровъ, учителей, врачей и т. п. Когда съ развитіемъ раздѣленія труда городъ разбогатѣетъ и размножится, ему станетъ мало его территоріи, придется отнять ее у сосѣдей и, слѣдовательно, вести съ ними войну, а для этого потребуется завести воиновъ или стражей государства. Собесѣдникъ Сократа, Главконъ, замѣчаетъ, что граждане могли бы всѣ, не выдѣляя особый классъ воиновъ, вести войну. Но Сократъ возражаетъ, что если всякое другое дѣло выполняется лучше спеціалистами, то то же

---

[1]) Главнѣйшіе изъ нихъ софистъ Ѳразимахъ и два брата Главконъ и Адимантъ, представители лучшей части аѳинскаго юношества.

примѣнимо и къ военному дѣлу, требующему и природнаго къ нему расположенія, и достаточныхъ въ немъ упражненій. Сократъ думаетъ именно, что хорошіе стражи должны отличаться тѣми же свойствами, какъ собаки: тонкое чутье, быстрота и проворство, сила, храбрость, гнѣвливость. Но, будучи гнѣвливы въ отношеніи къ врагу, воины должны быть кротки къ согражданамъ. Сочетаніе всѣхъ такихъ качествъ требуетъ особаго тщательнаго вниманія, и Платонъ затѣмъ даетъ подробное описаніе того, какъ должны быть воспитываемы стражи.

Вслѣдъ за этимъ ставится вопросъ о томъ, кому изъ стражей должно принадлежать управленіе государствомъ? Правителями (ἄρχοντες) должны быть старшіе и притомъ лучшіе. Но лучшіе изъ земледѣльцевъ тѣ, которые лучшіе знатоки земледѣлія. Такъ и лучшими правителями будутъ тѣ, которые лучше всѣхъ знаютъ дѣла государственнаго управленія. А для этого надо, чтобы они были мудры и вмѣстѣ съ тѣмъ выше всего ставили общественное благо. Для обезпеченія служенія правителей общему благу государства, а не своимъ личнымъ интересамъ, Платонъ считаетъ необходимымъ поставить правителей и остальныхъ стражей, служащихъ имъ помощниками, въ такое положеніе, чтобы у нихъ и не могло быть личныхъ интересовъ, т.-е. чтобы у нихъ не было ни особыхъ семей, ни частной собственности. Платонъ самъ сознавалъ крайнюю смѣлость этой мысли. Когда Сократъ въ бесѣдѣ съ Глаукономъ доходитъ до этого вопроса, онъ обнаруживаетъ нерѣшительность прямо высказать это и прибѣгаетъ къ финикійскому миѳу, по которому первые люди родились изъ земли. Такъ вотъ, надо бы и стражей государства убѣдить въ этомъ миѳѣ, чтобы, считая общею матерью всѣхъ гражданъ землю, они и другъ друга и остальныхъ гражданъ считали братьями. Никто изъ нихъ не долженъ имѣть никакой собственности, ни жилья, куда бы не могъ войти всякій по желанію; все необходимое для жизни они должны получать отъ другихъ гражданъ въ такомъ количествѣ, чтобы было ни слишкомъ много, ни слишкомъ мало. До золота и серебра они не должны вовсе касаться. Если бы стражи, вопреки этому, пріобрѣли земли и деньги, они вмѣсто союзниковъ и братьевъ прочихъ гражданъ стали бы враждебными имъ властителями, возбуждая къ себѣ ненависть, опасаясь внутреннихъ враговъ больше, чѣмъ внѣшнихъ.

Адимантъ замѣчаетъ при этомъ, что хотя люди эти правятъ государствомъ, положеніе ихъ незавидное: они ничего не могутъ себѣ пріобрѣсти, не могутъ никого угостить, ни даже богамъ

принести жертвы изъ собственныхъ средствъ. Сократъ еще добавляетъ къ этому, что они не могутъ ни путешествовать, ни дарить своихъ любовницъ и изъ-за одного корма должны сторожить государство, и все-таки отстаиваетъ свою мысль. Мы устраиваемъ государство, говоритъ онъ, не съ тѣмъ намѣреніемъ, какъ бы сдѣлать одинъ какой-либо классъ гражданъ счастливымъ, а съ тѣмъ, чтобы все государство было счастливо. Если бы, напримѣръ, мы раскрашивали статуи, и кто-нибудь сталъ упрекать насъ, зачѣмъ для прекраснѣйшей части тѣла, для глазъ, мы беремъ не лучшую пурпурную краску, а черную, мы могли бы ему отвѣтить съ полнымъ правомъ: „Неужели, смѣшной человѣкъ, глаза надо выкрасить такъ, чтобы они перестали походить на себя? Нѣтъ, надо для всего употребить приличную ему краску, чтобы вся статуя была прекрасна въ цѣломъ“. Такъ, и относительно стражей не слѣдуетъ надѣлять ихъ такимъ счастьемъ, которое сдѣлаетъ ихъ всѣмъ другимъ, но только не стражами.

Женщины сословія стражей, по мнѣнію Платона, должны быть поставлены въ совершенно одинаковыя условія съ мужчинами: получать такое же воспитаніе, дѣлать то же дѣло, даже участвовать въ военныхъ дѣйствіяхъ. Но, можетъ быть, это противорѣчитъ началу раздѣленія занятій? Женщины, будучи такъ различны по своей природѣ отъ мужчинъ, могутъ ли сдѣлать то же самое? Платонъ доказываетъ, что тутъ нѣтъ вовсе противорѣчія. Кто различенъ въ чемъ-нибудь одномъ, можетъ быть подобенъ въ другомъ. Было бы смѣшно изъ различія плѣшивыхъ и волосатыхъ выводить, напримѣръ, что если плѣшивые шьютъ сапоги, то уже волосатые не могутъ дѣлать того же. Мужчины и женщины различаются лишь тѣмъ, что самецъ зарождаетъ, а самка родитъ; изъ этого не слѣдуетъ, чтобы въ остальномъ они не могли быть поставлены въ совершенно одинаковыя условія. Такъ, у собакъ сторожатъ одинаково и самки и самцы.

Всѣ женщины, принадлежащія къ сословію стражей, должны быть общими всѣмъ мужчинамъ, такъ чтобы ни одна изъ нихъ не жила особо ни съ однимъ изъ нихъ, и дѣти должны быть общими, такъ чтобы ни отецъ не зналъ своихъ дѣтей, ни дѣти — отца.

Въ этомъ ученіи Платона о томъ, что стражи государства не должны имѣть ни частной собственности, ни индивидуальной семьи, обыкновенно видятъ прототипъ новѣйшихъ коммунистическихъ ученій. Едва ли, однако, это вѣрно. Коммунизмъ требуетъ общности имущества для всѣхъ и притомъ именно ради

обезпеченія одинаковаго для всѣхъ пользованія внѣшними благами. Для коммунистовъ уничтоженіе частной собственности и для каждаго отдѣльнаго человѣка не составитъ лишенія, а даетъ выгоду, особенно большинству, толпѣ. Точно также и замѣна индивидуальной семьи общеніемъ женъ, по ученію коммунистовъ, должна привести къ болѣе полному удовлетворенію половыхъ влеченій. Поэтому общность имущества и женъ обосновывается коммунистами не какъ жертва, требуемая отъ отдѣльныхъ личностей ради нравственнаго совершенства, а какъ единственный вѣрный путь къ счастью всѣхъ и каждаго въ отдѣльности.

Совсѣмъ иная точка зрѣнія у Платона. Сходство его ученія съ коммунизмомъ только внѣшнее, ограничивающееся тѣмъ, что и онъ, какъ коммунисты, требуетъ общности имущества и дѣтей. Но у Платона это требуется не для всего общества, а лишь для стражей государства, для меньшинства, лучшихъ. Большинство, толпа, и въ идеальномъ государствѣ Платона должно было сохранить индивидуальную семью и частную собственность. Затѣмъ и въ отношеніи къ стражамъ установленія общности имущества и женъ Платонъ требуетъ не ради вящшаго обезпеченія личнаго счастья, не ради болѣе полнаго пользованія внѣшними благами. Напротивъ, стражи должны быть, по его мнѣнію лишены собственности и семьи, для того чтобы имъ стали чужды всякіе личные интересы, чтобы вся ихъ дѣятельность всецѣло и исключительно опредѣлялась однимъ лишь общимъ благомъ, благомъ цѣлаго государства. Въ приведенномъ выше сравненіи государства съ раскрашенной статуей Платонъ ясно выражаетъ, что личное счастье стражей рисуется ему въ черныхъ краскахъ. Неимѣніе собственности, жены, дѣтей, даже своего угла представляется ему лишеніемъ, но лишеніемъ необходимымъ для общаго блага, для совершенства государства. Такимъ образомъ, по внутреннему своему существу ученіе Платона во всѣхъ отношеніяхъ представляетъ прямую противоположность коммунизму. Для коммуниста общность имущества и женъ есть необходимый выводъ изъ признаваемаго имъ за каждымъ **права** на пользованіе всѣми внѣшними благами міра; для Платона—это слѣдствіе **обязанности**, падающей на стражей государства, подчинять свой личный интересъ общему.

Изобразивъ, такимъ образомъ, идеальное устройство государства, Платонъ обращается къ выясненію, въ чемъ заключается въ такомъ государствѣ справедливость.

Если наше государство,—говоритъ онъ устами Сократа,—дѣйствительно хорошо устроено, оно должно быть и мудрое, и муже-

ственное, и умѣренное. Мудрость въ немъ принадлежитъ правящимъ мудрецамъ, мужество—воинамъ.

Можно бы было ожидать, что, подобно мудрости и мужеству, умѣренность (σωφροσύνη) также будетъ приписана одному сословію, и многіе излагатели Платона такъ и представляютъ дѣло [1]). Но самъ Платонъ говоритъ иное [2]). На вопросъ Сократа, въ какомъ же классѣ гражданъ гнѣздится умѣренность: въ классѣ правящихъ или подчиненныхъ, онъ заставляетъ Главкона отвѣчать: „въ обоихъ“, и Сократъ соглашается съ этимъ, указывая, что добродѣтель эта похожа на симфонію или гармонію, такъ какъ въ отличіе отъ мудрости и мужества, присущихъ только одному сословію, она распространяется на все государство и во всѣхъ гражданахъ порождаетъ полную гармонію, и между сильнѣйшими, и между слабѣйшими. Такимъ образомъ, внѣ всякаго сомнѣнія, Платонъ считалъ причастными умѣренности безразлично всѣ три класса гражданъ.

За выясненіемъ этихъ трехъ добродѣтелей является вопросъ, гдѣ же кроется четвертая добродѣтель—справедливость? Сократъ замѣчаетъ, что она вертится у нихъ подъ ногами: съ самаго начала они признали, что каждый гражданинъ долженъ дѣлать только одно дѣло, къ которому способенъ по своей природѣ. Дѣлать каждому свое дѣло (τὰ αὑτόν πράττειν) въ этомъ и состоитъ справедливость. Но она не ограничивается внѣшней дѣятельностью, а простирается на внутреннее въ человѣкѣ, требуя прежде всего гармоніи въ самой душѣ человѣка, соединенія всѣхъ ея силъ въ одно согласное цѣлое.

Платонъ ставитъ справедливость выше всѣхъ другихъ добродѣтелей. Болѣе всего дѣлаетъ государство совершеннымъ, когда и дитяти, и женщинѣ, и рабу, и свободному, и мастеровому, и начальствующему, и подначальному присуща та добродѣтель, чтобы дѣлать только свое дѣло и не хвататься за чужое. Эта добродѣтель можетъ выдержать состязаніе и съ мудростью, и съ мужествомъ, и съ умѣренностью. Она даетъ всѣмъ имъ силу родиться и даетъ имъ прочность.

Такъ какъ въ человѣческой душѣ тѣ же части, какъ и въ

---

[1]) Чичеринъ. Исторія полит. ученій, I, стр. 45: „Умѣренность въ низшемъ сословіи“. Не такъ рѣшительно высказываетъ это Hildenbrand, I. S. 126: Die Mässigung, welche sich zwar in allen drei Ständen findet, ist jedoch die energische Tugend des dritten Standes.

[2]) На это указалъ Hirzel въ спеціальной о томъ статьѣ: Ueber den Unterschied der δικαιοσύνη und σωφροσύνη in der platonischen Republik въ „Hermes“ за 1878 г.

государствѣ, то у каждаго отдѣльнаго человѣка тѣ же добродѣтели, какъ и у государства: мудрость, мужество, умѣренность, справедливость. Каждый будетъ справедливъ, когда каждая часть его души получитъ подобающее ей значеніе. Разумной части слѣдуетъ господствовать, ибо она мудра и имѣетъ попеченіе о всей душѣ; гнѣвливой слѣдуетъ подчиняться разуму и помогать ему управлять чувственными вожделѣніями, дѣйствующими въ душѣ нашей съ наибольшей силой.

Образъ добродѣтели и въ человѣкѣ и въ государствѣ всегда одинъ, но образовъ порочности много. Поэтому и устройство совершеннаго государства можетъ быть собственно только одно. Все возможное тутъ различіе сводится къ числу правящихъ мудрецовъ: если мудрецъ одинъ—это царство (βασιλεία), если нѣсколько—аристократія. Но это различіе не имѣетъ въ дѣйствительности никакого значенія, такъ какъ, если правятъ въ самомъ дѣлѣ мудрѣйшіе, сколько бы ихъ ни было, они все равно будутъ править совершенно одинаково.

Другое дѣло несовершенныя формы государственнаго устройства, гдѣ господство принадлежитъ не мудрѣйшимъ, а другимъ гражданамъ. При такихъ условіяхъ правленіе государственное можетъ принимать существенныя видоизмѣненія.

Ближе всего къ совершенной формѣ стоитъ такое государственное устройство, гдѣ правятъ не мудрѣйшіе, а болѣе мужественные, достигающіе мужествомъ славы и почета. Платонъ называетъ эту форму правленія тимократіей. Она самая близкая къ совершенной изъ несовершенныхъ формъ правленія, потому что въ ней правятъ, хотя и не мудрѣйшіе, но все-таки стражи государства.

Вслѣдъ за тимократіей слѣдуетъ та форма правленія, гдѣ господство принадлежитъ также меньшинству, но уже не стражамъ, а всѣмъ вообще богатѣйшимъ гражданамъ. Тутъ господствующей добродѣтелью является умѣренность. Платонъ называетъ такое государственное устройство олигархіей.

Обѣ эти формы правленія, тимократія и олигархія, хотя и представляютъ извращеніе должнаго соотношенія добродѣтелей, такъ какъ въ нихъ господствуетъ не мудрость, все-таки еще причастны добродѣтели, первая—мужеству, вторая—благоразумной умѣренности.

Самыми низшими, несовершенными формами правленія представляются демократія и тираннія, чуждыя добродѣтели.

Демократія установляется вслѣдствіе борьбы между богатыми и бѣдными, когда народная масса избавляется отъ своихъ из-

нѣженныхъ, потерявшихъ всякую энергію притѣснителей олигарховъ. Демократія представляетъ разрушеніе государственнаго строя, уничтоженіе власти въ силу необузданности личнаго произвола всѣхъ и каждаго. Равенство въ демократіи вырождается въ худшее неравенство, такъ какъ демократическое равенство даетъ равныя права и равнымъ и неравнымъ, ибо должности распредѣляются въ демократіи не по достоинству, а между всѣми безразлично, по жребію.

Демократія есть искаженіе всѣхъ основныхъ элементовъ государственнаго строя. Въ ней, какъ и въ идеальномъ государствѣ, всѣ граждане дѣлятся на три класса. Но классы эти находятся не въ согласіи между собою, а во враждѣ. Первый классъ составляютъ ораторы и демагоги, лжеучители мудрости. Платонъ называетъ ихъ трутнями и притомъ съ жаломъ. Второй классъ — богачи, представители ложной умѣренности. Это трутни безъ жала. Наконецъ, третій классъ—бѣдняки-рабочіе, постоянно враждующіе подъ вліяніемъ подстрекательства демагоговъ съ богачами. Этихъ представителей ложнаго мужества Платонъ уподобляетъ, однако, рабочимъ пчеламъ.

Самая худшая форма правленія—тираннія. Въ ней господствуютъ безнравственныя личныя влеченія тирана и правда вполнѣ уступаетъ мѣсто выгодѣ властителя. Человѣкъ, стремящійся къ тиранніи, сначала становится на сторону бѣдныхъ въ борьбѣ ихъ съ богатыми и даетъ народу щедрыя обѣщанія, но, достигнувъ власти, изгоняетъ или казнитъ всѣхъ ему противящихся и, ставъ какъ бы врачомъ на-выворотъ, искореняетъ всѣ здоровые элементы государственной жизни.

Эта группировка несовершенныхъ формъ государственнаго устройства существенно отличается отъ группировки, указанной въ Политикѣ, отсутствіемъ средней группы—законныхъ формъ правленія. Вѣроятно, это объясняется тѣмъ, что, имѣя въ виду изобразить въ Государствѣ идеальный строй, Платонъ для большей яркости изображенія сопоставилъ его только съ представляющими полную ему противоположность произвольными формами правленія. Занимающія же между ними среднее мѣсто законныя формы обошелъ молчаніемъ, такъ какъ, не представляя принципіальной противоположности идеальному государству, онѣ являются компромиссомъ идеальныхъ требованій съ практическими условіями дѣйствительности.

Пробѣлъ этотъ восполненъ разговоромъ „Законы“, послѣднимъ по времени изъ Платоновскихъ разговоровъ, написанныхъ имъ передъ самой смертью и дошедшимъ до насъ, вѣроятно, въ оконча-

тельной обработкѣ его ученика Филиппа Опунтійскаго. Были даже сомнѣнія въ подлинности этого разговора, въ настоящее время, однако, опровергнутыя.

Разговоръ ведется между безымяннымъ аѳиняниномъ (по догадкѣ еще Цицерона—самимъ Платономъ), спартанцемъ Мегилломъ и критяниномъ Клиніемъ, на островѣ Критѣ, по пути изъ города Клоса къ храму Зевса.

Разговаривающіе останавливаются прежде всего на вопросѣ о цѣли законовъ. Клиній и Мегиллъ говорятъ, что всѣ законы Крита и Спарты имѣютъ въ виду одну цѣль: обезпеченіе государству побѣды на случай войны, и находятъ это правильнымъ, такъ какъ война будто бы есть естественное состояніе государствъ, а миръ существуетъ между ними только по имени. Но аѳинянинъ замѣчаетъ на это, что война происходитъ не только между государствами, но также и внутри каждаго государства между отдѣльными общинами, семьями, гражданами и даже въ каждомъ отдѣльномъ гражданинѣ между различными влеченіями его души. Поэтому мудрое законодательство должно имѣть въ виду не только побѣду надъ внѣшнимъ врагомъ, но также побѣду лучшихъ надъ худшими внутри государства и добродѣтели надъ порокомъ въ душѣ гражданина. И притомъ война есть только средство, а цѣль — миръ, согласіе, достигаемое только подчиненіемъ всѣхъ человѣческихъ отношеній требованіямъ добродѣтели, не одного мужества, необходимаго въ войнахъ, а всей добродѣтели. При этомъ взаимное соотношеніе отдѣльныхъ добродѣтелей тутъ опредѣляется совсѣмъ иначе, нежели въ Государствѣ. Мудрость и тутъ ставится на первомъ мѣстѣ, но на второе поставлено не мужество, а умѣренность; на третье—справедливость; мужеству же отведено послѣднее мѣсто.

Это возвышеніе благоразумной умѣренности очень характерно для произведенія, имѣющаго своей задачей изобразить законное государство какъ компромиссъ идеальныхъ требованій съ практическими условіями дѣйствительности. Компромиссъ необходимо предполагаетъ благоразумную умѣренность. Въ идеальномъ государствѣ множество и разнообразіе приводятся къ единству безусловнымъ подчиненіемъ всего требованіямъ верховнаго блага; въ дѣйствительно существующихъ, несовершенныхъ государствахъ—взаимнымъ ограниченіемъ, умѣреніемъ борющихся между собой противоположностей. Поэтому въ идеальномъ государствѣ, гдѣ правятъ мудрецы, обладающіе высшимъ познаніемъ блага, ихъ власть не ограничена ничѣмъ, ни даже закономъ. Платонъ подтверждаетъ это и въ Законахъ. Если бы когда-либо родился,—

говоритъ тамъ аѳинянинъ,—человѣкъ, способный достигнуть полнаго знанія, онъ не нуждался бы въ руководствѣ владычествующихъ надъ нимъ законовъ, ибо нѣтъ закона и нѣтъ учрежденія, которые были бы превосходнѣе знанія; не согласно съ Божіею правдою, чтобы истинный умъ былъ отъ чего зависимъ, былъ рабомъ чего-либо, вмѣсто того, чтобы надъ всѣмъ господствовать. Но такого человѣка нигдѣ не найти. Поэтому надо довольствоваться хорошими законами.

Какъ же установляются законы? Платонъ утверждаетъ, что хотя человѣческая воля и искусство могутъ влiять на нихъ, но все-таки они не людьми создаются. Законы даются намъ различными случайностями и обстоятельствами. То война насильственно ниспровергаетъ правительство и мѣняетъ законы, то крайняя нужда, бѣдность, болѣзни, неурожаи. Богъ, а съ Богомъ случай и обстоятельства управляютъ всѣми человѣческими дѣлами. Но къ этому присоединяется еще и искусство,—такъ, во время бури весьма важно искусство кормчаго. То же самое слѣдуетъ сказать и относительно законовъ: если въ какомъ государствѣ соединятся всѣ условія счастья, то такому государству все-таки нуженъ искусный законодатель.

Признаніе, такимъ образомъ, объективной основы законовъ приводитъ Платона къ требованію, чтобы и сами правители подчинялись законамъ. Правителемъ долженъ быть не тотъ, кто богатъ или отличается силой, огромнымъ ростомъ, знатностью происхожденія, а тотъ, кто болѣе всѣхъ повинуется законамъ и въ этомъ побѣдитъ всѣхъ другихъ. Правителей надо называть слугами законовъ. Гдѣ законъ подначаленъ и безсиленъ, тому государству грозитъ гибель; гдѣ же законъ властвуетъ надъ правителями, тамъ обезпечены всякія блага.

При какой же формѣ правленія обезпечивается такое господство законовъ? По мнѣнію Платона, при смѣшанной.

Существуютъ двѣ основныя формы правленія, какъ бы матери всѣхъ прочихъ формъ—монархія и демократія. У персовъ монархія, а въ Аѳинахъ демократія были доведены до крайности. Всѣ же прочія формы правленія составлены изъ различныхъ сочетаній монархіи и демократіи. И для пользы государства необходимо ихъ сочетаніе, сочетаніе свободы и разумности, обезпечивающее законность.

Чистыя же формы правленія, демократія, аристократія, монархія, суть не болѣе какъ правленіе господъ надъ рабами. Это выражается и въ самыхъ ихъ названіяхъ, указывающихъ только, кому изъ нихъ принадлежитъ господская власть надъ гражданами,

какъ надъ своими рабами: одному ли, нѣсколькимъ ли, большинству ли. Обозначеніе государственнаго правленія какъ властвованія однихъ надъ другими противно сущности и цѣли государства, ибо имъ обозначается, будто бы цѣль государства есть господство сильнѣйшей части, а не гармонія и общее благо гражданъ.

Переходя къ изображенію того, какою должна быть эта смѣшанная форма правленія, Платонъ дѣлаетъ это съ большою подробностью.

Прежде всего онъ останавливается на естественныхъ условіяхъ государства. Онъ предпочитаетъ государство, удаленное отъ моря, такъ какъ при этомъ возможна большая устойчивость общественныхъ отношеній, и небольшое число гражданъ: всего лучше 5,040 человѣкъ. Преимущество этого числа въ большомъ числѣ дѣлителей. Государственная земля должна быть раздѣлена между ними поровну, по жребію, и признана заповѣдной въ родѣ каждаго гражданина. Различіе въ богатствѣ можетъ быть обусловлено только количествомъ движимаго имущества, но и то не безпредѣльно: никто не долженъ быть богаче другого, болѣе чѣмъ вчетверо. Всякій избытокъ сверхъ того отбирается въ казну. Чтобы предупредить чрезмѣрное накопленіе капиталовъ, внутри государства должны ходить особыя монетныя единицы, не имѣющія обращенія въ другихъ государствахъ.

По различію своего имущественнаго достатка граждане раздѣляются на четыре класса, по мѣсту жительства — на 12 колѣнъ.

Организація государственныхъ властей довольно сложная. Самымъ высшимъ органомъ являются стражи законовъ въ числѣ 37 человѣкъ. Они избираются изъ гражданъ не моложе 50 лѣтъ. Кандидатовъ предлагаютъ всѣ носящіе оружіе, принося въ храмъ дощечку съ именемъ кандидата. Вмѣстѣ съ тѣмъ каждый избиратель имѣетъ право заявить возраженіе противъ каждаго изъ заявленныхъ кандидатовъ, и споръ тогда разрѣшается голосованіемъ всѣхъ избирателей. Изъ оставшихся затѣмъ наличные стражи законовъ отдѣляютъ 300, изъ нихъ граждане выбираютъ сначала 100, затѣмъ изъ ста—37 опять въ стражи. Стражи могутъ оставаться въ должности до 70 лѣтъ.

Вторымъ органомъ долженъ быть совѣтъ изъ 360 членовъ, избираемыхъ также очень сложнымъ порядкомъ. Изъ каждаго класса гражданъ намѣчаются прежде всего кандидаты, въ чемъ могутъ участвовать граждане всѣхъ четырехъ классовъ совмѣстно. Для выбора кандидатовъ отъ первыхъ двухъ классовъ общее участіе гражданъ обязательно; для выбора кандидатовъ отъ тре-

тьяго класса обязательно участіе гражданъ только первыхъ трехъ классовъ; для кандидатовъ четвертаго — только первыхъ двухъ. Изъ списка такимъ образомъ намѣченныхъ кандидатовъ граждане избираютъ изъ каждаго класса по 180 человѣкъ, а затѣмъ жребіемъ рѣшается, какой половинѣ изъ нихъ быть членами совѣта.

Кромѣ этихъ высшихъ органовъ власти, предполагается множество подчиненныхъ должностныхъ лицъ: военачальники, жрецы, начальники города, загородныхъ земель, агоръ, народнаго воспитанія, судьи.

Судебныхъ инстанцій для гражданскихъ дѣлъ должно быть три: первую образуетъ третейскій судъ по назначенію сторонъ, вторую—жребіемъ назначаемые судьи, третью—избираемые всѣми должностными лицами изъ своей среды. Для уголовнаго суда— одна только инстанція, составленная изъ назначенныхъ по жребію судей. Лишь для преступленій, обложенныхъ смертною казнью, установляется особый судъ изъ стражей законовъ и членовъ совѣта.

Наконецъ, для верховнаго наблюденія за всѣмъ государственнымъ управленіемъ образуется еще особый охранительный совѣтъ. Онъ составляется изъ десяти старѣйшихъ стражей законовъ и двухъ начальниковъ народнаго воспитанія и, кромѣ того, каждый изъ этихъ членовъ вводитъ въ совѣтъ по одному члену въ возрастѣ отъ 30 до 40 лѣтъ. Совѣтъ засѣдаетъ по ночамъ и обсуждаетъ состояніе государства.

Современные толкователи Платона нерѣдко упрекаютъ его въ томъ, что, указавъ въ началѣ разговора на необходимость для обезпеченія законности сочетанія демократическаго элемента съ монархическимъ, въ своемъ изображеніи законнаго государственнаго строя онъ даетъ въ дѣйствительности соединеніе демократическихъ началъ съ аристократическими [1]). Однако, едва ли эти упреки справедливы. Платонъ, очевидно, говоря о монархическомъ царскомъ правленіи, не считаетъ необходимымъ его признакомъ существованіе единаго правителя. Указавъ на Трою и Аѳины, какъ на типическіе примѣры монархіи и демократіи, какъ на примѣръ ихъ сочетанія, онъ тутъ же приводитъ Спарту съ ея двумя царями. Надо думать, что и въ своемъ изображеніи смѣшанной формы правленія монархическимъ элементомъ онъ признаетъ стражей законовъ, несмотря на то, что ихъ было нѣсколько.

Содержаніе разговора Законы не ограничивается однимъ изо-

---

[1]) Hildenbrand, S. 211. Чичеринъ, I, стр. 51.

браженіемъ государственнаго устройства, но заключаетъ также подробное разсмотрѣніе и тѣхъ законовъ, какіе должны быть установлены въ государствѣ.

Особый интересъ представляютъ соображенія, относящіяся къ уголовному праву и дающія весьма замѣчательный анализъ субъективнаго состава преступныхъ дѣяній. Анализъ этотъ тѣмъ любопытнѣе, что Платонъ, подобно Сократу, признавалъ невозможнымъ сознательное, завѣдомое совершеніе зла.

Дурные поступки всегда являются послѣдствіемъ незнанія, ибо, зная благо, человѣкъ не можетъ стремиться къ злу. Но само незнаніе можетъ имѣть различныя причины и принимаетъ поэтому три различныхъ вида. Во-первыхъ, это можетъ быть простое невѣдѣніе, случайная, невинная ошибка. Во-вторыхъ, это можетъ быть незнаніе, соединенное съ нежеланіемъ искать знанія или съ самонадѣяннымъ признаніемъ своего невѣдѣнія знаніемъ. Въ-третьихъ, незнаніе, обусловленное затемнѣніемъ разума аффектомъ или чувственнымъ вожделѣніемъ. Уголовная отвѣтственность имѣетъ мѣсто, по мнѣнію Платона, только за поступки, подходящіе подъ вторую и третью категоріи, при чемъ для преступленій, обусловленныхъ затемнѣніемъ разума подъ вліяніемъ чувственныхъ вожделѣній, онъ требуетъ болѣе строгихъ каръ, чѣмъ для совершенныхъ подъ вліяніемъ аффекта.

Цѣль уголовнаго наказанія, по ученію Платона, заключается въ предупрежденіи повторенія преступленій. Наказаніе налагается не ради совершившагося преступленія, такъ какъ уничтожить, сдѣлать его небывшимъ невозможно, а ради предупрежденія его повторенія въ будущемъ. Наказаніе приводитъ къ достиженію этой цѣли троякимъ способомъ: 1) исправленіемъ самаго преступника, для котораго наказаніе является какъ бы лекарствомъ, исцѣляющимъ его нравственный недугъ; 2) устраненіемъ вліянія дурного примѣра на согражданъ, и 3) избавленіемъ государства отъ опаснаго, вреднаго члена.

Наказаніе вообще не налагается съ тѣмъ, чтобы причинить зло наказываемому; напротивъ, наказаніе или исправляетъ его, или препятствуетъ ему сдѣлаться еще хуже. Если же онъ неисправимъ, его подвергаютъ смерти.

Наказанія не должны распространяться на семью. Однако, если сряду и отецъ, и дѣдъ, и прадѣдъ были осуждены на смерть, правнуки подвергаются изгнанію.

§ 5. Аристотель [1]).

Въ ученіи Аристотеля философское мышленіе древней Греціи нашло себѣ наиболѣе полное выраженіе. Онъ первый изложилъ свои воззрѣнія въ систематически обработанныхъ научныхъ трактатахъ, и вліяніе его на все послѣдующее развитіе человѣческаго мышленія превосходитъ вліяніе всѣхъ другихъ мыслителей.

Какъ ученикъ, и притомъ геніальный ученикъ Платона, онъ вполнѣ усвоилъ возвышенное ученіе объ идеяхъ, но не остановился, подобно своему учителю, на рѣзкомъ противоположеніи міра идей міру явленій. Онъ не обособляетъ идеи и явленія, общее и единичное, а сливаетъ ихъ.

Дѣйствительно существующее, по ученію Аристотеля, только единичныя вещи. Родовыя же понятія суть только качества вещей, общія многимъ вещамъ, въ которыхъ только и могутъ онѣ существовать. Общее существуетъ не помимо многаго, а вмѣстѣ съ многимъ. Поэтому общее, идеи, нельзя обособлять, приписывать ихъ какой-то независимой отъ явленій высшей дѣйствительности, олицетворять ихъ.

Весь міръ слагается изъ матеріи и формы. Матерія сама по себѣ есть только возможность; только съ усвоеніемъ опредѣленной формы она получаетъ дѣйствительность. Усвоеніемъ матеріей разнообразныхъ формъ объясняется движеніе или измѣненіе. Матерія — движимое, форма — движущее. Поэтому всякое движеніе имѣетъ двоякую причину: матеріальную, механическую, изъ необходимости, и формальную, теологическую, ради цѣли. Такимъ образомъ, въ ученіи Аристотеля какъ бы примиряются теоріи Демокрита и Платона признаніемъ взаимной обусловленности матеріи и формы.

Ученіе Аристотеля о нравственности, правѣ и государствѣ изложено въ его Этикѣ (русскій переводъ Никомаховой этики Э. Радлова, 1887 г.) и Политикѣ (русскій переводъ Скворцова, 2 изд. 1894 г.), а также отчасти въ Риторикѣ (переводъ Н. Платоновой, 1894 г.).

Изложеніе Этики Аристотель начинаетъ съ указанія, что дѣятельность человѣка всегда направлена къ какой-нибудь цѣли. Но цѣли нашей дѣятельности разнообразны и имѣютъ различное зна-

---

[1]) Eucken, Ueber die Methode und die Grundlagen der aristotelischen Ethik. 1870. Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles. 1870. Bradley, Ueber die Staatslehre des Aristoteles. 1881.

ченіе; онѣ подчиняются одна другой, такъ что нѣкоторыя изъ нихъ желательны только ради другихъ. Но та цѣль, которой подчинены всѣ другія и къ которой мы стремимся ради нея самой, а ко всѣмъ другимъ лишь ради нея, и есть высшая цѣль. Въ чемъ же она заключается? На словахъ всѣ согласны, что въ блаженствѣ, но блаженство понимаютъ весьма различно.

Нѣкоторые, какъ Платонъ, думаютъ, что существуетъ „благо само по себѣ". Аристотель отвергаетъ это. Благо относится къ категоріи отношеній и потому не можетъ быть безусловной идеей; благо не есть нѣчто общее, подходящее подъ одну идею; понятія почести, мышленія и наслажденія различны, и различны именно поскольку они суть блага. Если бы даже и было благо, существующее само по себѣ, то ясно, что оно неосуществимо и для человѣка недостижимо; человѣческая дѣятельность стремится всегда къ опредѣленному благу. Къ тому же не ясно, какого рода помощь можетъ подать познаніе блага самого по себѣ ткачу или плотнику въ ихъ ремеслѣ, и почему бы тотъ, кто познвлъ идею блага самое по себѣ, сталъ бы лучшимъ врачемъ или полководцемъ. Вѣдь врачъ осматриваетъ не здоровье вообще, а здоровье извѣстнаго человѣка, ибо лечитъ каждаго въ отдѣльности (I, 4).

Не безъ основанія люди образуютъ понятія блага и блаженства сообразно съ жизнью, какую ведутъ. Можно различить три главныхъ образа жизни: животный, политическій и созерцательный. Грубая толпа видитъ благо въ наслажденіи. Люди образованные и дѣятельные—въ почестяхъ, ибо въ нихъ обыкновенно видятъ цѣль политической жизни, хотя честь болѣе принадлежитъ надѣляющему его, чѣмъ надѣляемому. Третій образъ жизни—созерцательный. Что же касается жизни, посвященной наживѣ, то она неестественна, ибо богатство служитъ лишь средствомъ для другихъ цѣлей (I, 3).

Чтобы опредѣлить, въ чемъ высшее благо для человѣка, надо выяснить назначеніе человѣка. Когда мы заняты какимъ-либо дѣломъ, въ совершеніи его мы и находимъ благо и удовлетвореніе. Такъ должно быть и относительно нашей жизни въ цѣломъ. Жизнь свойственна и растеніямъ, а мы ищемъ исключительно принадлежащее человѣку; поэтому слѣдуетъ выдѣлить жизнь растительную. Другой видъ жизни—жизнь чувствующая; но она свойственна всѣмъ животнымъ. Остается дѣятельная жизнь разумнаго существа, притомъ такого, которое частью повинуется разуму, частью владѣетъ имъ. Итакъ, назначеніе человѣка въ разумной дѣятельности, а назначеніе хорошаго человѣка—въ хорошемъ и прекрасномъ выполненіи этой дѣятельности; каждое же

дѣйствіе тогда хорошо, когда оно сообразуется съ относящейся къ нему добродѣтелью (I, 6).

Однако, кажется, что блаженство нуждается и во внѣшнихъ благахъ, ибо трудно неимущему дѣлать добрыя дѣла, и многое можетъ быть достигнуто только посредствомъ друзей, богатства, власти (I, 9); напротивъ, великія бѣдствія уменьшаютъ и омрачаютъ блаженство. Но и въ такихъ обстоятельствахъ, замѣчаетъ Аристотель, можетъ проявиться прекрасная душа, какъ скоро человѣкъ бодро переноситъ бѣдствія въ силу благородства и великодушія. Если блаженство въ разумной дѣятельности, то блаженный не можетъ стать несчастнымъ, ибо никогда не станетъ дѣлать ненавистное и дурное (I, 11).

Такъ какъ блаженство состоитъ въ душевной дѣятельности, то и добродѣтели раздѣляются сообразно различнымъ частямъ души. Одна изъ нихъ разумна, другая неразумна. Въ неразумной, въ свою очередь, различается: растительная, нисколько не причастная разуму и всего болѣе дѣятельная во время сна, и стремящаяся, страстная, причастная разуму, насколько она ему повинуется. Поэтому разумъ имѣетъ двѣ функціи: теоретическую функцію познанія и практическую функцію управленія желаніями. Сообразно съ этимъ и добродѣтели Аристотель раздѣляетъ на діаноэтическія (интеллектуальныя) и этическія (волевыя) (I, 13).

Добродѣтели суть пріобрѣтенныя качества души. Діаноэтическія добродѣтели образуются путемъ обученія; этическія—путемъ привычки. Ни одна добродѣтель не дается намъ отъ природы, ибо никакое природное качество не можетъ измѣниться подъ вліяніемъ привычки: камень, имѣющій отъ природы движеніе внизъ, не можетъ привыкнуть двигаться вверхъ, хотя бы кто и бросалъ его безпрестанно вверхъ. Добродѣтели не даются намъ готовыми отъ природы, возникаютъ, однако, не помимо природы, но отъ природы мы имѣемъ возможность пріобрѣсть ихъ привычкой. Мы становимся справедливыми, творя справедливое, умѣренными, соблюдая умѣренность, мужественными, дѣйствуя мужественно (II, 1).

Что добродѣтель—пріобрѣтенное качество, это доказывается также тѣмъ, что всѣ душевныя движенія сводятся къ тремъ видамъ: аффекты, способности и пріобрѣтенныя свойства. Но ни аффекты, ни способности не суть добродѣтели, такъ какъ не по нимъ насъ признаютъ худыми или хорошими (II, 4).

Но мало еще сказать, что добродѣтель—пріобрѣтенное качество души, нужно опредѣлить, какое именно. Всякая добродѣ-

тель доводитъ до совершенства то, добродѣтель чего она есть. И человѣческая добродѣтель состоитъ въ пріобрѣтенномъ свойствѣ души, дѣлающемъ человѣка совершеннымъ. А совершенство требуетъ во всемъ ни слишкомъ мало и ни слишкомъ много. Поэтому добродѣтель есть извѣстнаго рода середина. Ошибаться можно различно; вѣрно поступать можно лишь однимъ путемъ; поэтому первое легко, а второе трудно. Легко промахнуться, трудно попасть въ цѣль. Итакъ, избытокъ и недостатокъ—принадлежности порока, середина — принадлежность добродѣтели (II, 5).

Однако, не все допускаетъ середину. То, что̀ само по себѣ представляетъ избытокъ или недостатокъ, не можетъ имѣть середины: нельзя говорить о томъ, съ кѣмъ, когда и какимъ образомъ слѣдуетъ совершать прелюбодѣяніе (II, 6).

Примѣняя общее опредѣленіе добродѣтели къ частнымъ ея проявленіямъ, Аристотель поясняетъ, что мужество середина между трусостью и безразсудствомъ; умѣренность—между безстрастностью и невоздержанностью; щедрость—между скупостью и расточительностью; общительность (φιλία) между грубостью и льстивостью и т. п. (II, 7).

Добродѣтель трудна, ибо найти середину не легко: для того надо отклонять себя въ противоположную сторону отъ своихъ склонностей. Болѣе всего слѣдуетъ остерегаться наслажденія, такъ какъ о немъ мы судимъ не безпристрастно (II, 9).

Аристотель не сводитъ, подобно Платону, всѣхъ добродѣтелей къ опредѣленной схемѣ. Онъ даетъ очень длинный ихъ перечень безъ опредѣленной системы. Къ этическимъ добродѣтелямъ отнесены: мужество (III, 9—12), умѣренность (13—15), щедрость (IV, 1—3), великолѣпіе (4—6), великодушіе (7—9), честолюбіе (10), кротость (11), общительность (12), правдивость (13), приличіе (14), справедливость (V); къ діаноэтическимъ: наука (V, 6), искусство (4), практичность (5), мудрость (7), разсудительность (10, 11), изобрѣтательность (13).

Изъ этическихъ добродѣтелей Аристотель съ наибольшимъ вниманіемъ останавливается на справедливости, посвящая ей цѣлую книгу. Онъ признаетъ ее совершеннѣйшею добродѣтелью, болѣе удивительной и блестящей, чѣмъ вечерняя и утренняя звѣзда. Совершенство справедливости заключается въ томъ, что обладающій ею приноситъ пользу не только себѣ, но и другимъ. Многіе люди умѣютъ проявить добродѣтель въ своихъ домашнихъ отношеніяхъ, но не могутъ этого сдѣлать по отношенію къ другимъ. Справедливость изъ всѣхъ добродѣтелей состоитъ въ

благѣ, приносящемъ пользу другому лицу, ибо справедливость всегда относится къ другому лицу и приноситъ ему пользу, будь это властелинъ или все общество (V, 3).

Справедливость употребляется въ двоякомъ смыслѣ. Несправедливымъ называютъ какъ нарушающаго законы, такъ и неравно относящагося къ другимъ (2). Законы касаются всевозможныхъ отношеній, имѣя въ виду или общее благо всѣхъ людей, или же благо лучшихъ и сильнѣйшихъ людей, и повелѣваютъ сверхъ того творить дѣла мужества, умѣренности, кротости и другихъ добродѣтелей. Поэтому въ смыслѣ подчиненія законамъ справедливость не часть добродѣтели, а вся добродѣтель. Какъ особенный видъ добродѣтели, она понимается въ смыслѣ равнаго отношенія къ другимъ (3). И то и другое называется справедливостью, такъ какъ одинаково опредѣляется однимъ и тѣмъ же родовымъ понятіемъ; общій смыслъ и значеніе ихъ заключаются въ отношеніи къ другимъ людямъ (4).

Въ Этикѣ Аристотель разсматриваетъ справедливость только въ смыслѣ равнаго отношенія, какъ спеціальный видъ добродѣтели, различая при этомъ распредѣляющую и уравнивающую справедливость. И та и другая можетъ быть выражена пропорціей, но только распредѣляющая—пропорціей геометрической, а уравнивающая—ариѳметической.

Распредѣляющая справедливость проявляется въ распредѣленіи почестей, денегъ и всего вообще, что̀ можетъ быть раздѣлено между людьми, образующими общество (5). Она предполагаетъ по крайней мѣрѣ четыре условія: два лица и двѣ вещи. Если лица не равны, то они не должны получить равное; это явствуетъ изъ поговорки „дѣлить по достоинству“. Всѣ согласны въ этомъ, но мѣрило достоинства понимаютъ различно: граждане демократіи видятъ его въ свободѣ, олигархіи—въ богатствѣ, аристократіи—въ добродѣтели. Отсюда и возникаютъ тяжба и споры, когда равные владѣютъ неравнымъ, или неравнымъ удѣлено равное. Итакъ, распредѣляемыя вещи должны относиться какъ достоинство людей, между которыми происходитъ распредѣленіе (6).

Уравнивающая справедливость относится къ обмѣну, къ взаимнымъ отношеніямъ людей. Отношенія эти могутъ быть или основанныя на соглашеніи, какъ купля-продажа, заемъ, залогъ, наемъ; или возникающія независимо отъ соглашенія и притомъ или тайно, обманомъ, какъ воровство, прелюбодѣяніе, сводничество, лжесвидѣтельство, или насиліемъ, какъ увѣчье, лишеніе свободы, убійство, грабежъ, ругательство (5). Тутъ примѣняется пропорція ариѳметическая, потому что достоинство лица не имѣетъ

значенія: лишилъ ли чего порядочный человѣкъ дурного, или дурной порядочнаго—это безразлично. Законъ обращаетъ вниманіе лишь на различіе ущерба, а съ лицами обходится какъ съ равными, различая только обидчика и обиженнаго. Эту-то несправедливость, состоящую въ неравенствѣ, судья старается уравнять, ибо когда одинъ бьетъ другого, страданіе и дѣйствіе раздѣлены на неравныя части. Судья наказаніемъ возстановляетъ равенство. Выгода и ущербъ суть крайности; равенство же есть середина ихъ (7). Однако же, воздаяніе не должно быть безусловно равнымъ: оно должно быть только равноцѣнно. Два врача не могутъ составить общества, а врачъ и земледѣлецъ, и вообще занимающіеся различнымъ и неравнымъ, могутъ; но работа ихъ можетъ быть неравноцѣнною, а ихъ-то и нужно уравнять. Поэтому требуется средство сравнивать разноцѣнное: этому и служитъ монета (8).

Справедливость въ смыслѣ законности Аристотель выясняетъ подробнѣе въ Риторикѣ (I, 10, 13). Законы бываютъ частные, установленные каждымъ народомъ для себя, и общіе или естественные. Есть нѣчто справедливое и несправедливое по природѣ, общее для всѣхъ, признаваемое таковымъ всѣми народами, если даже между ними нѣтъ никакой связи и никакого соглашенія.

Эти общіе, неписанные, естественные законы Аристотель называетъ также правдой, и указываетъ двоякое ея отношеніе къ писаннымъ, частнымъ законамъ. Ею, во-первыхъ, опредѣляются крайнія проявленія добродѣтели и порока, съ которыми связаны порицанія и похвалы, какъ признательность къ благодѣтелямъ, воздаяніе добромъ за добро, помощь друзьямъ и т. п. Во-вторыхъ, ею восполняется неполнота писанныхъ законовъ. Неполнота можетъ быть и ненамѣренная и намѣренная: ненамѣренная, когда что-либо ускользаетъ отъ вниманія законодателя; намѣренная, когда нельзя дать въ законахъ предписанія относительно даннаго случая, потому что велѣнія закона общія, а данный случай имѣетъ исключительный характеръ; а можетъ быть и такъ, что вопросъ нельзя опредѣлить съ точностью, напримѣръ, какой длины и какое именно желѣзо имѣетъ въ виду запрещеніе наносить раны желѣзомъ (Рит. I, 13). Итакъ, если законъ общее правило, а частный случай не подходитъ подъ него, то правильно поступитъ тотъ, кто исправитъ недостатокъ и пополнитъ пробѣлъ, оставленный законодателемъ, недостатокъ, который и самъ бы онъ исправилъ, если бы присутствовалъ (Эт. 5, 14).

Аристотель не ограничивается такими дополненіями положи-

тельнаго закона естественнымъ. Онъ прямо совѣтуетъ въ судебныхъ рѣчахъ подвергать критикѣ положительный законъ. Когда писанный законъ не соотвѣтствуетъ обстоятельствамъ дѣла, слѣдуетъ пользоваться общимъ закономъ, какъ согласнымъ съ правдою. Писанный законъ не есть истинный законъ, разъ онъ не выполняетъ своего назначенія. Судья, какъ пробирщикъ, долженъ различать поддѣльную справедливость и настоящую (I, 15).

Писанные, положительные законы по ихъ содержанію Аристотель раздѣляетъ на двѣ группы: опредѣляющіе, что̀ должно дѣлать въ отношеніи къ обществу и что̀ въ отношеніи къ отдѣльнымъ его членамъ. Человѣкъ, совершающій прелюбодѣяніе и наносящій побои, поступаетъ несправедливо по отношенію къ отдѣльному лицу, а кто уклоняется отъ военной службы—въ отношеніи ко всему обществу (Рит. I, 13). Этимъ Аристотель намѣчаетъ то дѣленіе права на частное и публичное, которое было формулировано Ульпіаномъ.

Очень любопытенъ у Аристотеля анализъ субъективной стороны справедливыхъ и несправедливыхъ поступковъ (Эт. III). Порицаніе и похвалу, наказаніе и награды вызываютъ только произвольныя дѣйствія, т.-е. тѣ, причина которыхъ находится въ самомъ дѣйствующемъ лицѣ (3). Непроизвольно же то, что̀ совершается по насилію или невѣдѣнію. Это подтверждается и дѣятельностью законодателей, такъ какъ они наказываютъ только за преступленія, совершенныя не подъ вліяніемъ принужденія и не по невѣдѣнію (7).

По насилію совершаются тѣ дѣйствія, причина которыхъ заключается во внѣшнихъ обстоятельствахъ, когда дѣйствующее лицо непричастно дѣйствію. Но тутъ возникаетъ сомнѣніе: произвольны или непроизвольны дѣйствія, совершаемыя изъ страха бо̀льшихъ золъ или ради чего-либо прекраснаго, напр., когда тиранъ, захватившій нашихъ родителей и дѣтей, требуетъ отъ насъ чего-либо постыднаго. Нѣчто подобное случается, когда во время бури выбрасываютъ грузъ за бортъ. Подобныя дѣйствія, по мнѣнію Аристотеля, имѣютъ смѣшанный характеръ, но болѣе похожи на произвольныя. Смѣшно обвинять внѣшнія условія, а не себя самого въ томъ, что поддался имъ (1).

Что касается невѣдѣнія, то Аристотель, опровергая ученіе Сократа, признаетъ возможнымъ дурные поступки и со стороны знающаго, объясняя это различіемъ общаго и частнаго знанія—знанія, напр., что „всѣмъ людямъ полезно сухое“ или что „это человѣкъ“ или же, что „этотъ предметъ сухъ“. Акты воли представлялись ему какъ своего рода заключенія, гдѣ общее знаніе—

большая посылка, частное, конкретное представленіе—малая. Благодаря этому-то, что казалось Сократу невозможнымъ, оказывается возможнымъ, такъ что нѣтъ нелѣпости поступать дурно, обладая знаніемъ.

Незнаніе дѣлаетъ дѣйствія непроизвольными, только когда относится къ частнымъ обстоятельствамъ, которыхъ касается и въ которыхъ проявляется дѣйствіе, напримѣръ, если кто приметъ своего сына за врага, или заостренное копье за тупое. Самыя важныя обстоятельства касаются предмета и цѣли дѣйствія. Недостатокъ же знанія вообще, — напр., если кто-либо вовсе не знаетъ полезнаго,—есть причина не непроизвольности, а порочности (2). Кромѣ того, незнаніе наказуемо, когда человѣкъ самъ виновенъ въ своемъ невѣдѣніи; такъ, на пьянаго налагается двойное наказаніе, такъ какъ причина въ немъ самомъ. Точно такъ же наказуемо незнаніе закона, который слѣдуетъ и не трудно знать (7). И во всякомъ случаѣ только тѣ дѣйствія, совершенныя по невѣдѣнію, можно счесть непроизвольными, за которыми слѣдуетъ раскаяніе; нечувствующій же раскаянія въ совершенномъ, дѣйствовалъ, очевидно, произвольно (2).

Итакъ, произвольными, свободными дѣйствіями Аристотель называетъ такія, причина которыхъ не во внѣшнихъ обстоятельствахъ, а въ самомъ дѣйствующемъ субъектѣ. Такое опредѣленіе повторяется и въ Риторикѣ (I, 10). Но онъ нигдѣ не указываетъ, какъ на условіе произвольности дѣйствія и отвѣтственности, на то, чтобы воля, вызвавшая дѣйствіе, сама ничѣмъ причиннымъ образомъ не опредѣлялась. Напротивъ, остановившись на вопросѣ о томъ, какъ судить о дѣйствіяхъ, совершаемыхъ подъ вліяніемъ страсти или сильнаго стремленія, онъ признаетъ ихъ произвольными, свободными и человѣка за нихъ отвѣтственнымъ. Въ страсти и стремленіяхъ заключается источникъ человѣческой дѣятельности; причина подобныхъ дѣйствій находится въ самомъ дѣйствующемъ субъектѣ. Къ тому же прекрасные поступки, хотя бы и вызванные страстью, всякому ставятся въ заслугу; но тогда и постыдныя дѣйствія, совершенныя при тѣхъ же условіяхъ, надо ставить человѣку въ вину. Итакъ, заключаетъ Аристотель, признаніе дѣйствій, совершаемыхъ подъ вліяніемъ страсти, непроизвольными—нелѣпо (Эт. III, 3).

Добродѣтели и пороки, опредѣляющіе нашу дѣятельность, Аристотель признаетъ, какъ мы видѣли, пріобрѣтенными свойствами души и въ этомъ смыслѣ произвольными. Но степень произвольности дѣйствій и добродѣтелей или пороковъ не одинакова. Дѣйствіе съ самаго начала и до конца въ нашей власти;

добродѣтель же и порокъ произвольны лишь сначала, и мы не замѣчаемъ въ частностяхъ постепеннаго образованія своего характера (8).

Понимая произвольность дѣйствій человѣка только въ томъ смыслѣ, что причина ихъ лежитъ не во внѣ, а въ самомъ человѣкѣ, Аристотель послѣдовательно признаетъ способными къ произвольной дѣятельности и животныхъ, считая это столь очевиднымъ, что выставляетъ какъ доказательство произвольности дѣйствующаго подъ вліяніемъ страсти (3).

Звеномъ, соединяющимъ Этику Аристотеля съ его Политикой, служитъ ученіе объ общительности, альтруизмѣ—φιλία (Этика, VIII).

Обыкновенно φιλία переводятъ дружбой, и этимъ, вѣроятно, объясняется, почему излагатели и истолкователи политическаго ученія Аристотеля не обращаютъ вниманія на эту сторону его ученія. Между дружбой, какъ мы ее понимаемъ, и государственнымъ общеніемъ, дѣйствительно, мало общаго. Но Аристотель подводитъ подъ понятіе φιλία всѣ разнообразныя формы человѣческаго общенія: семью (8), государство, полкъ, экипажъ корабля, религіозные союзы, гостепріимство (11). Очевидно, все это формы не дружбы, а общенія.

Сама природа придала чувство общительности всѣмъ вообще животнымъ, но въ особенности людямъ (1). Что человѣкъ есть существо болѣе общественное, нежели даже пчелы и стадныя животныя, это находитъ себѣ подтвержденіе въ самой природѣ человѣка. Природа ничего не производитъ безъ цѣли, и недаромъ одинъ только человѣкъ между всѣми животными обладаетъ словомъ. Голосъ вообще служитъ лишь для выраженія печали и радости, посему его имѣютъ и другія животныя, ибо они способны ощущать печаль и радость и свои ощущенія передавать другъ другу. А слово служитъ для выраженія того, что̀ полезно и что̀ вредно, что̀ справедливо и что̀ нѣтъ. Человѣкъ отличается именно тѣмъ, что имѣетъ сознаніе о добрѣ и злѣ (Полит. I, 1).

Однако, основу общенія людей объясняютъ различно. Одни видятъ ее въ сходствѣ, какъ, напр., Эмпедоклъ, утверждающій, что подобное стремится къ подобному. Другіе, какъ Гераклитъ, считаютъ основой общенія несходство, сочетаніе противоположностей.

Аристотель, съ своей стороны, полагалъ, что общеніе предполагаетъ нѣкоторое сходство и равенство, какъ условія взаимности. Поэтому не можетъ быть общенія съ неодушевленными предметами, смѣшно желать блага, напр., вину (2). Точно такъ же общеніе невозможно и съ лошадью, или быкомъ, или рабомъ, „насколько онъ рабъ“, оговаривается Аристотель: „каждый че-

ловѣкъ можетъ чувствовать извѣстнаго рода справедливость: поэтому-то и рабъ можетъ участвовать въ общеніи, поскольку онъ человѣкъ“ (13). Съ другой стороны, не можетъ быть общенія и съ слишкомъ высоко возвышающимся надъ другими; правда, тутъ нельзя провести точныхъ границъ, но если разстояніе становится слишкомъ велико, какъ, напримѣръ, человѣка отъ Бога, то общеніе невозможно (9).

Между подобными общеніе основывается на влеченіи къ пріятному, каковымъ можетъ быть или благо, или наслажденіе, или полезное (2). Самое прочное общеніе то, основа котораго—влеченіе къ благу. Общенія, основанныя на пользѣ и наслажденіи, менѣе прочны. Полезное и пріятное не остаются неизмѣнными, а съ теченіемъ времени мѣняются; разъ люди перестаютъ доставлять другъ другу пользу и наслажденіе, общеніе между ними прекращается (3). Твердой, неизмѣнной основой общенія служитъ только благо, только добродѣтель, но такое общеніе встрѣчается рѣдко, ибо добродѣтельныхъ людей немного (4).

Особый видъ общенія составляютъ тѣ союзы, гдѣ есть преобладаніе однихъ надъ другими, напримѣръ, отца надъ сыномъ, старшаго надъ младшимъ, мужа надъ женой и всякаго правителя надъ подвластными (8).

Всѣ разнообразныя общенія подчинены одному—государственному, ибо оно стремится не къ пользѣ въ настоящемъ только, а въ теченіе всей жизни (11), и не къ какой-либо частной пользѣ, а къ полному осуществленію блага. Государство есть совершеннѣйшее, самодовлѣющее, ненуждающееся въ другихъ союзахъ общеніе. Внѣ государства никто не можетъ достичь полнаго блаженства, и потому каждый человѣкъ относится къ государству, какъ часть къ цѣлому. Но часть предполагаетъ цѣлое, и въ этомъ смыслѣ государство существуетъ прежде отдѣльныхъ людей. Кто не можетъ жить въ обществѣ, или кто не имѣетъ въ немъ нужды, потому что самъ довлѣетъ себѣ во всемъ, тотъ или звѣрь, или богъ. Но человѣкъ, хотя и лучшій изъ всѣхъ живыхъ существъ, оставаясь внѣ закона и справедливости, становится хуже всѣхъ, такъ какъ вооруженная несправедливость самая ужасная, а человѣкъ владѣетъ сильнымъ оружіемъ, мудростью, которое можетъ употреблять во благо и во зло. Поэтому безъ справедливости человѣкъ самое нечестивое и самое дикое существо, а справедливость предполагаетъ общеніе (Полит. I, 1).

Признавая истинно-человѣческую жизнь необходимо обусловленною существованіемъ государства, Аристотель не олицетворяетъ государства, не видитъ въ немъ единаго субъекта властвую-

щей надъ гражданами воли. Напротивъ, онъ представляетъ себѣ государство, какъ множество, какъ совокупность гражданъ, во взаимномъ общенiи находящихъ удовлетворенiе всѣхъ своихъ потребностей (III, 1). Разбирая политическое ученiе Платона, Аристотель замѣчаетъ, что государство, ушедшее въ единство больше, чѣмъ сколько нужно, уже не государство; государство по природѣ своей есть множество и притомъ состоитъ не только изъ многихъ людей, но непремѣнно изъ различныхъ. Государство потому и есть высшая, совершеннѣйшая форма общенiя, что оно разнородное множество. Только въ силу этого своего свойства оно самодовлѣющее общенiе (II, 1).

Сообразно такому пониманiю государства, какъ самодовлѣющаго, разнороднаго множества, въ опредѣленiи понятiя государства Аристотель отправляется не отъ выясненiя понятiя власти, какъ это сдѣлалъ бы современный государствовѣдъ, а отъ понятiя гражданина. Государство есть совокупность граджанъ; что же такое гражданинъ? Гражданинъ тотъ, кто участвуетъ въ судѣ и народномъ собранiи (III, 1). Но гражданинъ не только участвуетъ въ функцiяхъ власти, но вмѣстѣ съ тѣмъ долженъ и повиноваться велѣнiямъ власти; поэтому Аристотель говоритъ также, что гражданинъ тотъ, кто столько же властвуетъ, сколько и подчиняется власти (8).

Представленiе о государствѣ, какъ о разнородномъ множествѣ, связанномъ взаимной зависимостью составныхъ частей, выражается у Аристотеля и въ томъ, что онъ говоритъ не объ единой надъ всѣми въ государствѣ господствующей власти, а о нѣсколькихъ самостоятельныхъ властяхъ: совѣщательной, судебной, правительственной (VI, 11). Правда, нѣкоторые переводчики и излагатели Политики Аристотеля приписываютъ ему признанiе совѣщательной власти верховною, стоящею надъ другими. Но подлинный греческiй текстъ не даетъ основанiя къ такому пониманiю.

Вмѣстѣ съ тѣмъ власть, по его мнѣнiю, должна принадлежать въ государствѣ многимъ. Въ этомъ мнѣнiи, замѣчаетъ Аристотель, хотя и можетъ быть сомнѣнiе, но истина все-таки на его сторонѣ. Многiе, хотя бы каждый изъ нихъ въ отдѣльности былъ и не вполнѣ совершенный человѣкъ, вмѣстѣ могутъ быть лучше тѣхъ, изъ которыхъ каждый въ отдѣльности хорошъ, лучше не порознь, а всѣ вмѣстѣ, подобно тому, какъ пиръ въ складчину можетъ быть лучше устроеннаго иждивенiемъ одного. Изъ числа многихъ каждый владѣетъ только извѣстною долею добродѣтели и благоразумiя, а всѣ вмѣстѣ—это какъ бы человѣкъ, имѣющiй много рукъ, много ногъ, много чувствъ (III, 6).

Ученіе Аристотеля о формахъ правленія сложилось не сразу. Въ Риторикѣ (I, 8) онъ принимаетъ еще классификацію Сократа, только плутократію называетъ олигархіей. При этомъ три республиканскія формы (аристократія, олигархія и демократія) различаются по способамъ замѣщенія должностей: въ демократіи—жребіемъ, въ олигархіи—въ зависимости отъ имущества, въ аристократіи—сообразно достоинству. Всѣ вообще формы различаются по цѣли: цѣль демократіи—свобода; олигархіи—богатство; аристократіи—воспитаніе и законность; тиранніи—защита. Цѣль монархіи не указана.

Въ Этикѣ (VIII, 12) главнымъ различіемъ формъ правленія выставляется противоположеніе правильныхъ и неправильныхъ формъ и уже дальнѣйшее подраздѣленіе тѣхъ и другихъ по числу правящихъ лицъ. Три правильныя формы: монархія, аристократія и третью, основанную на имущественномъ различіи, слѣдуетъ, замѣчаетъ Аристотель, назвать тимократіей, но большинство привыкло ее называть просто политіей. Изъ нихъ лучшая монархія, худшая тимократія. Искаженіе монархіи — тираннія. Тиранъ имѣетъ въ виду собственную пользу; монархъ—пользу управляемыхъ. Истинный монархъ тотъ, кто не нуждается ни въ чемъ и всѣхъ превышаетъ благами. Искаженіе аристократіи—олигархія, гдѣ управляютъ дурные вмѣсто хорошихъ. Тимократія вырождается въ демократію. Изъ неправильныхъ формъ худшая—тираннія, лучшая демократія, такъ какъ она лишь отклоняется отъ тимократіи. Всѣ эти формы правленія Аристотель сравниваетъ съ домашними отношеніями; монархію съ отношеніемъ отца къ дѣтямъ; тираннію съ отношеніемъ хозяина къ рабу; аристократію—съ отношеніемъ мужа къ женѣ; тимократію—съ братскими отношеніями; наконецъ, демократію — съ семьей, не имѣющей главы. Только олигархія остается безъ такого уподобленія.

Гораздо обстоятельнѣе разъясняется различіе формъ правленія въ Политикѣ, но при этомъ замѣчаются нѣкоторыя противорѣчія, вѣроятно, происшедшія вслѣдствіе того, что это произведеніе Аристотеля дошло далеко не въ полномъ видѣ. Въ самомъ началѣ пятой главы третьей книги указывается на различіе трехъ формъ правленія по числу правящихъ лицъ, и только уже затѣмъ объясняется, что каждая изъ этихъ формъ, смотря по цѣли, руководящей дѣятельностью правителей, можетъ быть правильной или искаженной. При этомъ тимократія замѣняется политіей, опредѣляемой какъ правленіе множества въ интересахъ общей пользы. Такимъ образомъ, тутъ, въ отличіе отъ Этики, главное значеніе какъ бы придается именно числу правящихъ лицъ. Но непосред-

ственно вслѣдъ за этимъ говорится, что различіе по числу правящихъ лицъ не имѣетъ существеннаго значенія: „Различіе между большинствомъ и меньшинствомъ, на которое указали мы выше, само по себѣ не служитъ основаніемъ различія между демократіей и олигархіей; различіе между ними заключается въ бѣдности и богатствѣ.—А что тѣхъ меньше, а этихъ больше, это не существенно". И то же самое, еще опредѣленнѣе, повторяется въ третьей главѣ шестой книги. „При этомъ замѣтимъ, что нельзя, какъ обыкновенно слышимъ въ наше время, опредѣлять демократію только такъ, что она есть будто бы такая форма политическаго устройства, гдѣ верховная власть принадлежитъ множеству; потому что и въ олигархіяхъ и вездѣ верховная власть обыкновенно находится въ рукахъ большинства; такимъ образомъ, и олигархію нельзя опредѣлить просто, какъ такое устройство, гдѣ верховная власть принадлежитъ меньшинству [1]).

Относительно монархіи Аристотель не высказывается такъ прямо, что ее нельзя опредѣлить просто, какъ правленіе одного. Однако, Спарту, въ которой было два царя, онъ не только не обинуясь относитъ къ монархіямъ, но даже находитъ, что въ конституціи лакедемонянъ институтъ царской власти, кажется, есть наиболѣе нормальное учрежденіе.

Какъ же разрѣшить это противорѣчіе? Современные истолкователи Политики Аристотеля обыкновенно совершенно не обращаютъ вниманія на дважды повторенное Аристотелемъ признаніе невозможности опредѣлять демократію какъ правленіе большинства, олигархію какъ правленіе меньшинства [2]). Нумерическая основа классификаціи формы правленія лучше всего согласуется съ общепринятымъ теперь пониманіемъ государственной власти. Въ каждомъ государствѣ должна быть единая, надо всѣмъ господствующая, воля; но эта воля можетъ быть волею или одного, или меньшинства, или большинства.

Однако, если обратиться къ тому, что̀ Аристотель говоритъ о разновидностяхъ монархіи, олигархіи, демократіи и объ устройствѣ въ нихъ совѣщательной, правительственной и судебной части,

---

[1]) Различіе формъ правленія по числу правящихъ лицъ было, дѣйствительно, общераспространеннымъ въ Греціи. Его можно найти уже у Пиндара во второй пиѳической одѣ, какъ на это указалъ Рошеръ (Politik, S. 1), и особенно у Геродота въ извѣстномъ разсказѣ его о сужденіяхъ Отанеса, Мегабиза и Дарія о томъ, какую форму правленія установить въ Персіи послѣ убійства Лже-Смердиса (III, 80).

[2]) Hildenbrand, S. 148. Чичеринъ. Исторія политич. ученій, I, стр. 62. Звѣревъ, Основанія классификаціи государствъ. 1883, стр. 206.

мы увидимъ, что различіе числа правящихъ лицъ почти совсѣмъ не играетъ у него никакой роли, и что въ дѣйствительности основаніемъ различія формъ государственнаго устройства въ Политикѣ, какъ и въ Риторикѣ, признается различіе въ условіяхъ замѣщенія государственныхъ должностей. Если же въ началѣ пятой главы третьей книги выставляется различіе по числу правящихъ лицъ, то тутъ, очевидно, Аристотелемъ приводится лишь обыденное различіе, которое затѣмъ и подвергается съ его стороны весьма обстоятельной критикѣ.

Такъ точно и въ девятой главѣ той же книги разсмотрѣніе различныхъ формъ монархіи Аристотель начинаетъ съ перечисленія и всѣхъ тѣхъ формъ государственнаго устройства, которыя обыкновенно называютъ монархіями. Поэтому въ концѣ этой главы говоритъ онъ даже о такихъ „царяхъ", за которыми сохранилось только право совершать жертвоприношенія, но тутъ же оговаривается, что въ государствахъ, „сколько-нибудь достойныхъ имени монархій, цари удерживали за собою предводительство на войнѣ". Но затѣмъ замѣчаетъ, что и такое царство, какъ, напр., въ Спартѣ, лишь пожизненная стратегія, которая можетъ существовать при всякой формѣ политическаго устройства: и въ демократіи, и въ аристократіи, и вездѣ, гдѣ большинство ввѣряетъ одному лицу управленіе всею страною. Особенную же форму государственнаго устройства составляетъ лишь такое управленіе государствомъ однимъ лицомъ, которое подобно хозяйству, домоправительству, т.-е. когда правителю, какъ хозяину дома, принадлежитъ власть надъ всѣми. Это указаніе, что монархія, какъ особая форма политическаго устройства, уподобляется управленію однимъ хозяйствомъ, въ сущности сводится къ признанію такой монархіи уже не государствомъ. „Государство,—говоритъ Аристотель,—ушедшее въ единство болѣе, чѣмъ сколько нужно, уже не государство, потому что государство по природѣ своей множество; слѣдовательно, будучи единствомъ болѣе, чѣмъ сколько нужно, изъ государства оно дѣлается уже семьею".

Подобнымъ же образомъ, указывая различныя формы демократіи, Аристотель считаетъ худшимъ то, когда различныя дѣла государственнаго управленія не вѣдаются порознь различными учрежденіями, а всѣ непосредственно разрѣшаются народомъ (псефизмами). „Народъ въ этомъ случаѣ есть монархъ—какъ бы одно лицо, состоящее изъ многихъ, потому что многіе господствуютъ здѣсь не порознь каждый, но всѣ вмѣстѣ. Въ такой демократіи народъ—монархъ, потому и властвовать онъ хочетъ монархически, не подчиняясь закону. Такая демократія не есть по-

литическое устройство. Итакъ, если демократія дѣйствительно есть одна изъ формъ политическаго устройства, но такое состояніе политическаго быта, гдѣ все находится подъ управленіемъ народныхъ псефизмъ, очевидно, не есть демократія въ собственномъ смыслѣ".

Въ восьмой книгѣ Политики, вмѣсто всѣхъ этихъ подраздѣленій, указывается только два основныхъ типа государственнаго устройства по различію началъ равенства и неравенства: существуютъ собственно только двѣ формы политическаго устройства— демократія и олигархія. Демократія происходитъ отъ того, что люди, равные только въ чемъ-нибудь одномъ, считаютъ себя равными во всемъ; олигархія же — вслѣдствіе того, что люди неравные въ одномъ, считаютъ себя во всемъ неравными (VIII, 1).

Политика Аристотеля дошла до насъ не въ полномъ видѣ, и какъ разъ не сохранилась та часть, гдѣ должно бы содержаться ученіе о лучшемъ государственномъ устройствѣ. Но и въ сохранившихся частяхъ содержатся указанія на то, какъ представлялъ себѣ Аристотель совершенное государство.

Люди соединяются въ государство не для того, чтобы только жить, а для общаго блага, такъ какъ иначе государство могло бы состоять изъ рабовъ и изъ другихъ животныхъ. Государство существуетъ также не для совмѣстной войны, не для торговыхъ операцій: если бы это было такъ, то всѣ народы, вступающіе между собой въ различныя сношенія, составляли бы одно государство. Цѣль государства—вполнѣ счастливая жизнь и притомъ всѣхъ гражданъ (III, 5). Тѣ же формы правленія, которыя имѣютъ въ виду только блага правителей, суть искаженныя, потому что въ нихъ отношенія правителей къ подданнымъ болѣе походятъ на отношенія господъ къ рабамъ, тогда какъ государство есть общеніе свободныхъ людей (III, 4).

Такъ какъ цѣль государства—общее благо, то и участіе въ управленіи государствомъ должно быть общее. Конечно, если въ государствѣ есть человѣкъ, превосходящій всѣхъ, то, будучи лучшимъ, онъ имѣетъ право на власть; но во всякомъ случаѣ два хорошихъ человѣка лучше одного (III, 11). Хотя каждый въ отдѣльности окажется хуже сравнительно съ хорошимъ правителемъ, но о государствѣ, какъ о цѣломъ, состоящемъ изъ многихъ, должно замѣтить то же, что о пирѣ: пиръ въ складчину лучше устроеннаго однимъ лицомъ, такъ, и многіе судятъ часто лучше, чѣмъ одинъ, каковъ бы онъ ни былъ. Къ тому же большинство болѣе свободно отъ поврежденія, подобно большой массѣ воды, которая не такъ легко подвергается порчѣ. Одинъ чело-

вѣкъ, будучи подъ вліяніемъ гнѣва или другой страсти, теряетъ благоразуміе. Но трудно, чтобы всѣ сразу разгнѣвались и впали въ ошибку (III, 10).

При общемъ участіи всѣхъ въ управленіи государствомъ общимъ властителемъ долженъ быть законъ. Кто требуетъ власти закона, говоритъ Аристотель, требуетъ власти Бога, а кто требуетъ власти человѣка, тотъ вмѣстѣ съ тѣмъ требуетъ власти звѣря; потому что страсть въ человѣкѣ есть нѣчто звѣрское, и духъ гордости извращаетъ даже наилучшихъ людей, когда они властвуютъ. А законъ, напротивъ, есть безстрастный разумъ. Аристотель припоминаетъ при этомъ выставляемое Платономъ сравненіе правителя съ врачомъ и находитъ его ложнымъ. Говорятъ, что лечиться по буквѣ науки дурно, что лучше пользоваться совѣтомъ искуснаго врача. Но врачи не дѣлаютъ ничего противорѣчащаго законамъ ихъ искусства. Напротивъ, правители во многихъ случаяхъ поступаютъ оскорбительно или пристрастно, а въ подобныхъ случаяхъ и больные, подозрѣвая, что врачи подкуплены ихъ врагами, ищутъ помощи въ книгахъ (III, 11).

Ни одно изъ основаній къ исключительному надѣленію политическими правами только меньшинства Аристотель не признаетъ справедливымъ. Такъ, олигархическій принципъ имѣлъ бы силу лишь при томъ условіи, если бы люди составляли государство не для общаго блага, а для стяжанія, потому что несправедливо полученный доходъ раздѣлять поровну между двумя, изъ коихъ одинъ внесъ изъ ста минъ лишь одну, а другой все остальное (III, 5). Неправильно также основываютъ богатые свое преимущество на томъ, что имъ принадлежитъ большая часть страны: вся страна есть общее достояніе государства. Да и вообще не меньшинство, а большинство должно имѣть преимущество, потому что многіе, взятые вмѣстѣ, и богаче, и сильнѣе, и лучше. Изъ всего этого ясно, что ни одно изъ приводимыхъ основаній не настолько истинно, чтобы по силѣ его извѣстная часть гражданъ имѣла право властвовать, а отъ другихъ всѣхъ требовать себѣ подчиненія (III, 7).

Началу равенства въ политической жизни Аристотель придаетъ вообще очень большое значеніе, тѣмъ болѣе, что къ равенству онъ сводитъ, какъ мы видѣли, и справедливость. Это приводитъ его даже къ оправданію остракизма.

Если въ государствѣ окажутся люди, настолько превосходящіе другихъ, что тѣ не могутъ съ ними равняться, такихъ людей нельзя считать частью государства, потому что, будучи такъ неравны съ другими, они будутъ, конечно, терпѣть несправедли-

вость при уравненіи ихъ со всѣми другими. Такіе люди какъ бы боги между людьми. Вотъ причина, почему въ демократіяхъ существуетъ остракизмъ. Начало остракизма выступаетъ также во всякомъ другомъ искусствѣ. Такъ, живописецъ не позволитъ себѣ, чтобы у изображаемой имъ фигуры нога вышла больше, чѣмъ сколько позволяетъ симметрія. Смотря на остракизмъ съ этой точки зрѣнія, мы не видимъ никакого препятствія къ примѣненію остракизма въ тѣхъ случаяхъ неравенства, относительно которыхъ согласны всѣ. Но лучше, конечно, если государство съ самаго начала будетъ организовано такъ, чтобы не имѣть нужды въ такомъ средствѣ врачеванія (III, 8).

Нарушеніе должнаго равенства въ политической организаціи является, по мнѣнію Аристотеля, главной причиной государственныхъ переворотовъ. Поэтому демократія прочнѣе олигархіи и менѣе подвержена революціямъ (III, 1).

ГЛАВА II.

Философскія ученія римлянъ [1]).

§ 6. Стоики [2]).

Философскія ученія римлянъ не отличались самостоятельностью и оригинальностью. Римскіе мыслители не шли дальше усвоенія выработанныхъ греческими философами ученій. Но именно въ Римѣ обособилась впервые, какъ самостоятельная отрасль знанія, наука права, при чемъ римскіе юристы сумѣли сочетать съ непосредственной близостью къ практикѣ и живымъ пониманіемъ положительнаго права и общія философскія начала, заимствованныя ими у греческихъ мыслителей. Наибольшее въ этомъ отношеніи вліяніе на римскихъ юристовъ имѣло ученіе стоиковъ.

Основателемъ этой философской школы считается Зенонъ, уроженецъ острова Кипра, семитическаго происхожденія (около 340 — 265). Онъ основалъ въ Аѳинахъ школу въ „Узорномъ

---

[1]) Voigt, Moritz, Die Lehre vom jus naturale, aequm et bonum jus gentium der Römer. 1856.

[2]) Марто, Философы и поэты-моралисты во времена Римской Имперіи. 1880. Weygoldt, Die Philosophie der Stoa. 1883.

портикѣ"—στοὰ ποικίλη, отъ чего она и получила свое названіе стоической. По свидѣтельству Діогена Лаэртскаго, Зенонъ написалъ не мало книгъ, въ томъ числѣ и о государствѣ, гдѣ онъ, подобно Платону, высказывался за общеніе женъ. Самымъ выдающимся изъ его послѣдователей былъ Хризиппъ (280—206). Въ Пандектахъ (fr. 2. De legg. I, 3) имѣется отрывокъ изъ Институцій Марціана, содержащій цитату изъ сочиненія Хризиппа περὶ νόμον.

Распространенію стоицизма въ Римѣ содѣйствовалъ главнымъ образомъ Панетій изъ Родоса (180—110), сблизившійся съ Леліемъ и Сципіономъ Африканскимъ Младшимъ, а главными представителями стоицизма были Сенека, Персій, Эпиктетъ, Маркъ Аврелій. Но уже въ ученіи Панетія стоицизмъ являлся не въ чистомъ своемъ видѣ, а съ примѣсью другихъ ученій, и всѣ римскіе стоики были нѣсколько эклектиками.

Между тѣмъ какъ Платонъ признавалъ существованіе двухъ обособленныхъ міровъ,—міра идей и міра явленій, а Аристотель, хотя и отвергалъ обособленность идей, все-таки различалъ въ вещахъ матерію и форму, стоики обращаются къ объединяющему міросозерцанію, къ монизму.

Не допуская никакого обособленія и раздвоенія, стоики представляли себѣ все сущее какъ одно цѣлое, какъ единую природу, подчиняющуюся во всѣхъ своихъ проявленіяхъ одному общему закону. Основа всего сущаго—матерія, проникнутая присущей ей творческой силой, сравниваемой стоиками то съ оживотворяющимъ огнемъ, то съ творящимъ, рождающимъ разумомъ (λόγος σπερματικὸς). Эта единая и неотдѣлимая отъ матеріи сила есть Богъ, все изъ Себя создавшій, надо всѣмъ властвующій; Онъ есть вмѣстѣ общій законъ всего сущаго и явленій природы, и человѣческихъ дѣйствій, законъ, составляющій содержаніе мудрости, предметъ философіи, мѣру добродѣтели, законъ физическій, логическій, этическій.

При такой общности закона, распространяющаго свое дѣйствіе на все существующее, и при включеніи человѣчества въ общее понятіе природы, понятно, что, по ученію стоиковъ, и основное начало этики должно было заключаться въ требованіи жить согласно съ природой (ὁμολογεῖν τῇ φύσει). Этическія нормы отождествлялись такимъ образомъ съ законами природы. Добродѣтель сводилась къ подчиненію этимъ законамъ. Усвоившій себѣ такую добродѣтель — мудрецъ, всѣ другіе — глупцы. Мудрецъ, вполнѣ осуществляя своею жизнью общій законъ природы, равенъ богу и вовсе не зависитъ отъ внѣшнихъ случайностей, къ которымъ

онъ относится безразлично, безстрастно, съ полной апатіей; въ самомъ себѣ онъ находитъ полное самоудовлетвореніе, не нуждаясь для своего блаженства ни въ какихъ внѣшнихъ условіяхъ. Но онъ свободенъ также и внутренно: апатія есть свобода отъ всякаго страданія и страха, отъ желаній и радости. Всѣ эти аффекты неразумны: страданіе есть ложное сужденіе о настоящемъ, страхъ — такое же сужденіе о будущемъ лишеніи; желаніе есть неразумное стремленіе къ внѣшнимъ благамъ, радость — неразумная кичливость ими. Конечно, и мудрый испытываетъ лишенія, но онъ не страдаетъ отъ нихъ, потому что не считаетъ ихъ зломъ. Онъ свободенъ отъ всякой гордости и тщеславія; онъ безучастенъ къ чести и позору. Вмѣстѣ съ тѣмъ мудрецъ не знаетъ ни жалости, ни милости и неумолимо строгъ.

Но апатія только отрицательное условіе: мудрый долженъ быть свободенъ отъ всякихъ страстей. Но къ чему же долженъ онъ стремиться въ своей жизни? Конечно, къ благу. Но истинное благо, по ученію стоиковъ, есть согласное съ природой, т.-е. добродѣтель. Это не только высшее, но и единственное благо. Только добродѣтель всегда и всѣмъ полезна. Внѣшними благами можно злоупотреблять, они непрочны и приносятъ пользу не всѣмъ, а только нѣкоторымъ людямъ.

Основная добродѣтель есть мудрость, т.-е. знаніе согласнаго съ природой; три другія добродѣтели заключаются въ способности правильнаго, согласнаго съ природою выбора (ἐκλογὴ τῶν κατάφυσιν): мужество есть способность различенія того, на что́ должно посягать и чего слѣдуетъ избѣгать; умѣренность есть способность соображать, отъ чего должно отказываться и что́ удерживать; наконецъ, справедливость — способность распредѣленія внѣшнихъ благъ сообразно достоинству людей.

Добродѣтель, по ученію стоиковъ, сама по себѣ даетъ полное удовлетвореніе и блаженство, независимо отъ какихъ-либо внѣшнихъ условій. Этимъ ученіе стоиковъ существенно отличается отъ ученія Аристотеля, придававшаго извѣстное значеніе и внѣшнимъ благамъ. Въ противоположность Аристотелю стоики пришли поэтому въ своемъ этическомъ стремленіи къ аскетизму и даже къ проповѣди самоубійства.

Опредѣляя справедливость, какъ согласное съ достоинствомъ каждаго распредѣленіе, стоики основывали ее не на людскомъ соглашеніи, а на общемъ законѣ природы. Ученіе стоиковъ о естественномъ законѣ, какъ мы увидимъ дальше, проникло въ ученіе Цицерона и римскихъ юристовъ, частью дословно повторяющихъ опредѣленія стоиковъ.

Не обособляя человѣческой личности отъ природы, признавая ее частью природы и требуя отъ нея подчиненія законамъ природы, стоики въ силу этого самаго не могли не ослабить того подчиненія человѣка государству, какое являлось общепризнаннымъ у древнихъ. Человѣкъ представлялся стоикамъ гражданиномъ не только даннаго государства, но всего человѣчества, и, даже вселенной. Такъ, Сенека указывалъ на существованіе двоякаго рода государствъ: одного, къ которому мы принадлежимъ по условіямъ рожденія: а другого, великаго, поистинѣ общаго (vere publicam), объемлющаго всѣхъ людей и боговъ (De ortio sap. 31), и признавалъ своимъ отечествомъ міръ и правителями его боговъ (De vita beat. 20).

Такое признаніе человѣка не только гражданиномъ отдѣльнаго государства, но и гражданиномъ вселенной, приводило стоиковъ къ освобожденію личности отъ безусловнаго подчиненія государству и, слѣдовательно, къ извѣстному индивидуализму. По свидѣтельству Плутарха, уже Зенонъ мечталъ объ единомъ всеміpномъ государствѣ.

Какъ философская система, ученіе стоиковъ не представляется достаточно полнымъ и законченнымъ. Ученіе греческихъ стоиковъ дошло до насъ только въ отрывкахъ, а римскіе стоики сами склонялись къ эклектизму, нарушая тѣмъ внутреннее единство и послѣдовательность своего ученія. Можетъ быть, именно поэтому нельзя найти у стоиковъ объясненія нѣкоторыхъ коренныхъ вопросовъ этики, и кое-что въ ихъ ученіи представляетъ внутреннее противорѣчіе. Отождествленіе этическихъ нормъ съ законами природы, казалось бы, должно было сдѣлать для нихъ совершенно невозможнымъ понятіе долга, а между тѣмъ именно стоики внесли первые въ этику понятіе долга (Zigler, 175). Точно такъ же плохо мирится съ ихъ поклоненіемъ природѣ и признаніемъ человѣческой личности интегральной частью природы ихъ пессимизмъ, приводящій къ аскетизму и даже къ оправданію самоубійства.

Но каковы бы ни были недостатки ученія стоиковъ, какъ цѣлостной философской системы, развитое ими съ особенной силой ученіе объ общемъ, естественномъ законѣ оказало глубокое вліяніе на выработанныя римскою жизнью понятія права, понятія, и до сихъ поръ сохранившія значеніе въ юридическихъ теоріяхъ. Мы прослѣдимъ это вліяніе въ ученіяхъ Цицерона и собственно юристовъ.

§ 7. Цицеронъ.

Изъ многочисленныхъ произведеній Цицерона (106—43) для нашей задачи наибольшее значеніе имѣютъ два его діалога: De republica и De legibus. Оба сохранились, къ сожалѣнію, не въ полномъ видѣ, однако, и то, что мы имѣемъ, даетъ возможность выяснить въ общемъ воззрѣнія Цицерона.

Слѣдуя стоикамъ, Цицеронъ въ основу своего этическаго ученія кладетъ требованіе согласія съ природой и даже опредѣляетъ добродѣтель какъ совершенную природу: est atem virtus nihil aliud, nisi perfecta et ad summum perducta natura (De legg. I, 8, 22). Природѣ присущъ неизмѣнный вѣчный законъ— высшій разумъ: lex est ratio summa insita in natura (I, 6, 18), проявляющійся и въ природѣ человѣка. Законъ этотъ, общій и вѣчный, есть мѣрило добра и зла, честнаго и постыднаго, и добродѣтель состоитъ въ согласованіи съ нимъ: ex natura vivere summum bonum est, aut naturam sequi et ejus quasi lege vivere (I, 21, 56). А такъ какъ человѣкъ состоитъ изъ духа и тѣла, то согласіе съ природой требуетъ не только познанія и созерцанія ея (cognitio contemplatioque naturae), но согласной съ ея закономъ дѣятельности (actio rerum). Человѣкъ рожденъ для созерцанія міра и подраженія ему: homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum (De natura deorum, II, 14, 37). Подобно Платону, Цицеронъ различаетъ четыре отдѣльныхъ вида добродѣтели: мудрость (prudentia), мужество (fortitudo), умѣренность (moderatio) и справедливость (justitia). Въ опредѣленіе справедливости, въ отличіе отъ Платона и Аристотеля, Цицеронъ включаетъ не только признакъ раздѣленія по правилу каждому свое, какъ у Платона, или по началу равенства, какъ у Аристотеля, а также признакъ общенія: animi affectio suum cuique tribuens atque societatem conjunctionis humanae munijice atque aeque tuens. (De finib. bon. V, 23, 65); habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem (De Juv. II, 53, 100).

Въ діалогѣ De legibus, I, 6, 19, Цицеронъ и самъ подчеркиваетъ это различіе своего пониманія и греческаго по поводу объясненія, откуда происходитъ названіе закона; eamque rem illi Graeco putant nomine a suum cuique tribuendo appellatam, ego nostro a legendo, nam ut illi aequitatis, sic nos, dilectus vim in lege ponimus, et proprium tamen utrumque legis est.

На доказательствахъ дѣйствительнаго существованія общаго и

вѣчнаго естественнаго закона Цицеронъ останавливался съ большимъ вниманіемъ. Въ третьей книгѣ De republica ведется объ этомъ споръ между Леліемъ, защитникомъ естественнаго закона, и Филомъ, его противникомъ. Филъ говоритъ, что если бы кто могъ облетѣть всѣ народы и города, то увидѣлъ бы въ законахъ не только полное разнообразіе, но и самыя рѣзкія противорѣчія: что у одного народа составляетъ предметъ уваженія и поклоненія, у другого презирается и преслѣдуется. И это замѣчается не только у различныхъ народовъ, но даже въ одномъ и томъ же городѣ въ разное время, при чемъ Цицеронъ указываетъ именно на изданіе lex Voconia: quae quidem ipsa lex utilitatis virorum gratia rogata in mulieres plena est injuriae (III, 10). Притомъ люди мирятся и хвалятъ всякій фактически установившійся порядокъ. Такъ, всѣ имѣющіе власть жизни и смерти надъ народомъ въ сущности тираны, а присваиваютъ себѣ лучшее имя Зевса, имя царя. Точно такъ же, когда меньшинство захватываетъ въ свои руки государство, это на самомъ дѣлѣ заговоръ (factio), а ихъ называютъ оптиматами. Когда всѣмъ правитъ народъ, это разнузданность (licentia), а называютъ свободой. Даже и такое состояніе, когда всѣ другъ друга боятся, и человѣкъ человѣка, и сословіе сословія, и никто самъ себѣ не довѣряетъ, Сципіонъ превозноситъ какъ смѣшанный видъ государства. Изъ этого видно, что мать справедливости не природа и не воля, а нужда, и если выбирать, что лучше—учинять обиды и не терпѣть ихъ самому, или и учинять и самому терпѣть, или ни то, ни другое, то лучше всего безнаказанно наносить обиды, а если это невозможно, то по крайней мѣрѣ ни учинять, ни самому не переносить обиды. Самая же жалкая участь того, кто, учиняя другимъ обиды, и самъ ихъ долженъ терпѣть (III, 13). То же самое замѣчается и въ отношеніяхъ между государствами, ибо нѣтъ такого глупаго государства, которое бы предпочло справедливому подчиненію несправедливое господство (III, 18).

Отвѣтная рѣчь Лелія въ защиту справедливости, къ сожалѣнію, до насъ не дошла, но съ аргументаціей Цицерона можно ознакомиться изъ діалога De legibus.

Если человѣкъ одинъ изъ всѣхъ живыхъ существъ причастенъ разуму и мышленію, то, очевидно, ему предназначено особенное, высшее назначеніе, и такъ какъ ни въ божествѣ, ни въ человѣкѣ нѣтъ ничего лучше разума, то между богами и людьми должно существовать общеніе разума (rationis societas), и весь міръ долженъ быть разсматриваемъ какъ объемлющее людей и боговъ единое государство (De legg. I, 7). Сродство людей съ

богами доказывается тѣмъ, что понятіе о богѣ изъ живыхъ существъ имѣютъ одни только люди, а изъ людей всѣ—даже самые дикіе. И добродѣтель въ богахъ и людяхъ одна и та же (I, 8). Но изъ разсмотрѣнія взаимныхъ отношеній самихъ людей видно, что они созданы для справедливости, и что право установлено не по человѣческому усмотрѣнію, а самой природой (neque opinione, sed natura constitutum esse jus). Ни въ чемъ нѣтъ такого сходства и равенства, какъ между людьми (I, 10) и въ хорошемъ и въ худомъ (I, 11).

Поэтому, очевидно, мы созданы природой для общенія и справедливости. Кому данъ природой правый разумъ, тому данъ законъ (I, 12), мѣра права и неправа (juris atque iniuriae regula) цѣлыми вѣками ранѣе какого-либо писаннаго закона и государства (I, 6). И было бы какъ нельзя глупѣе считать справедливымъ все, что̀ содержится въ народныхъ постановленіяхъ и законахъ, такъ какъ тогда пришлось бы считать справедливыми и законы тирановъ. Но существуетъ единое право, которымъ связуется людское общеніе, все равно, написано ли гдѣ это право или нѣтъ (I, 15). Притомъ и право, и все честное само по себѣ желательно, а не ради какихъ-либо выгодъ, и верхомъ несправедливости было бы требовать вознагражденія за справедливость (id iniustissimum ipsum est iustitiae mercedem quaerere). Да и вообще, если бы къ добродѣтели стремиться ради выгодъ, оказалась бы одна только такая добродѣтель, которой было бы правильнѣе называться злостностью (I, 18). Итакъ, должно признать вмѣстѣ съ мудрѣйшими мужами, что законъ не есть ни человѣческая выдумка, ни постановленіе народа, а нѣчто вѣчное, мудрыми велѣніями и запретами правящее всѣмъ міромъ (II, 11).

Ученіе о государствѣ и формахъ правленія излагается въ діалогѣ De republica. Разговоръ этотъ происходитъ въ имѣніи Сципіона Африканскаго между нимъ и его гостями, главнымъ образомъ Леліемъ. Онъ начинается съ разсказа о явленіи двойного солнца, что̀ даетъ поводъ перейти къ замѣчаемому въ римскомъ государствѣ раздвоенію, установившемуся послѣ смерти Тиберія Гракха. Всѣ собесѣдники просятъ Сципіона объяснить, каково должно быть наилучшее государственное устройство.

Сципіонъ, находя излишнимъ останавливаться на другихъ формахъ человѣческаго общенія, какъ не представляющихся болѣе понятными, чѣмъ государство, обращается прямо къ опредѣленію государства. Государство есть дѣло народа (respublica—res populi); но народомъ нельзя считать всякое множество людей (non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus): народъ составляетъ

лишь основанное на общности права и пользы общеніе людей (coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus). Причина же соединенія людей не столько ихъ безпомощность, слабость (imbecillitas), сколько свойственная ихъ природѣ общительность (naturalis quaedam hominum quasi congregatio, non est enim singulare nec solivagum genus hoc). Всякое государство должно быть управляемо чьимъ-либо попеченіемъ (consilio quodam regenda est): или одного лица, царя,—тогда это будетъ монархія (regnum), или избранныхъ—тогда аристократія (tum illa civitas optimatium arbitrio regi dicitur); народоправствомъ же называется такое государство, гдѣ все предоставлено самому народу (illa autem civitas popularis, in qua in populo sunt omnia). Однако всѣ эти три формы правленія Цицеронъ признаетъ въ лучшемъ случаѣ, если даже въ нихъ сохраняется господство права, только сносными, и единственная дѣйствительно совершенная форма правленія есть смѣшанная, образованная изъ сочетанія всѣхъ трехъ элементовъ: монархическаго, аристократическаго и демократическаго [1]). И затѣмъ еще Цицеронъ заставляетъ Сципіона упорно отклоняться отъ категорическаго отвѣта на настойчиво повторяемый Леліемъ вопросъ, которая же все-таки изъ трехъ простыхъ формъ правленія должна быть признана лучшею? Наконецъ, ужѣ послѣ третьяго о томъ вопроса Лелія, Сципіонъ отвѣчаетъ ему сравненіями: сравненіемъ съ правленіемъ боговъ, у коихъ надо всѣми властвуетъ одинъ Зевсъ, сравненіемъ съ человѣческой душою, надъ всѣми влеченіями которой господствуетъ разумъ, и, наконецъ, съ частнымъ хозяйствомъ, гдѣ распоряжается одинъ собственникъ.

Такимъ образомъ, общій выводъ изъ всѣхъ этихъ разсужденій Сципіона о государственномъ устройствѣ можетъ быть, очевидно, лишь одинъ: государству, какъ общему дѣлу народа, соотвѣтствуетъ лишь такое устройство, при которомъ въ завѣдываніи общественными дѣлами принимаютъ участіе совмѣстно всѣ элементы общества, соединяемые между собой связью права. Поэтому всѣ возможныя формы односторонняго господства, будетъ ли оно принадлежать одному, нѣсколькимъ или большинству, не представляютъ собою государственнаго устройства. Въ другихъ же примѣ-

---

[1]) Atque horum trium generum quodvis, si tenent illud vinculum, quod primum homines inter se rei publicae societate devinxit, non perfectum illud quidem neque mea sententia optimum, sed tolerabile tamen possit esse. Itaque quartum quoddam genus rei publicae maxime probandum esse sentio, quod est ex his, quae prima dixi, moderatum et permixtum tribus.

рахъ односторонняго господства, встрѣчающихся въ человѣческомъ обществѣ, лучшею формой слѣдуетъ признать господство одного.

Весьма характерно также, въ чемъ Цицеронъ видитъ основаніе превосходства римскаго государственнаго устройства. Разсмотрѣніе политическихъ учрежденій Рима Сципіонъ начинаетъ у него ссылкой на слова Катона, что устройство Рима превосходитъ устройство другихъ государствъ, потому что тѣ устроены большею частью отдѣльными законодателями, а Римъ устроенъ геніемъ не одного человѣка, а многихъ, и не сразу, а въ теченіе многихъ вѣковъ и поколѣній [1]). Это, конечно, прямой выводъ изъ того, что государство есть общее дѣло народа, самимъ народомъ и организуемое на началахъ права.

§ 8. Римскіе юристы.

Первые римскіе юристы (такъ наз. veteres) ограничивались непосредственной практической дѣятельностью—формулированіемъ юридическихъ сдѣлокъ и судебныхъ исковъ, и этотъ практическій характеръ проникнулъ всю римскую юриспруденцію.

Римскій юристъ былъ юристомъ-практикомъ. Но не слѣдуетъ представлять его дѣятельность такою, какъ дѣятельность современныхъ адвокатовъ. Дѣятельность римскихъ юристовъ частью была ýже, частью шире дѣятельности современныхъ практиковъ. Римскій юристъ не велъ дѣла на судѣ: causas orare было дѣломъ особыхъ лицъ—ораторовъ, которые не были юристами и были поставлены въ совершенно иныя условія дѣятельности, нежели юристъ. Такіе ораторы вели дѣло за плату, между тѣмъ какъ юристы давали свои совѣты даромъ, находя себѣ вознагражденіе въ той славѣ и въ томъ вліяніи, которыя они пріобрѣтали своей дѣятельностью. Про К. Фигула сохранился разсказъ, что въ награду за свои совѣты онъ ожидалъ себѣ консульства. Когда онъ увидѣлъ себя обманутымъ въ своихъ ожиданіяхъ, онъ пересталъ давать совѣты, упрекая обращавшихся къ нему: „An vos consulere scitis, consulem facere nescitis?“

Съ другой стороны, римскій юристъ являлся не представителемъ только юридическихъ познаній, но и житейской мудрости вообще. Недаромъ ихъ нерѣдко пазывали prudentes. Надо ли было

---

[1]) Lib. II, p. 179. Is dicere solebat ob hanc causam praestare nostrae civitatis statum ceteris civitatibus quod in illis singuli fuissent fere, qui suam quisque rempublicam constituissent legibus atque institutis suis; nostra autem respublica non unius esset ingenio sed multorum, nec una hominis vita, sed aliquot constituta et aetatibus.

римлянину выдать замужъ дочь, продать югеръ земли, заключить заемъ, онъ всегда обращался за совѣтомъ къ свѣдущему юристу. У насъ къ юристу, какъ и къ врачу, обращаются обыкновенно уже тогда, когда поздно, когда невыгодная сдѣлка уже заключена, когда непредвидѣнныя ея послѣдствія уже неотвратимы. Напротивъ, въ Римѣ дѣятельность юристовъ имѣла преимущественно профилактическій характеръ.

Цицеронъ въ одной изъ своихъ рѣчей [1]), говоря о дѣятельности юристовъ, называетъ ее „militia urbana respondendi, scribendi, cavendi". Это выраженіе послужило поводомъ къ тому, что стали различать троякую дѣятельность юристовъ: respondere, scribere, cavere. Но не трудно понять, что такая классификація рѣшительно несостоятельна, такъ какъ scribere не можетъ составлять самостоятельной формы дѣятельности: въ письменную форму могло быть облечено и respondere, и cavere. Да и самъ Цицеронъ не придавалъ этому такого значенія: въ другихъ мѣстахъ онъ опускаетъ scribere и, вмѣсто того, говоритъ объ agere. Только cavere и respondere можно различать какъ различныя формы дѣятельности юристовъ.

Подъ cavere разумѣется составленіе различнаго рода юридическихъ актовъ, редижированіе сдѣлокъ и исковъ. Въ силу свойственнаго древнему римскому праву формализма, эта дѣятельность представляла первоначально весьма большое значеніе. Формулировка предполагала уже анализъ юридическаго отношенія, раздѣленіе его на простые элементы и конструированіе его изъ нихъ. Поэтому такая дѣятельность юристовъ приводила къ выработкѣ ими новыхъ формъ юридической охраны интересовъ. Кунтце приводитъ слѣдующіе примѣры: 1) Mulianae venalium vendendorum leges, т.-е. формулы договора купли-продажи, въ которыхъ, быть можетъ, слѣдуетъ видѣть введеніе evictio. 2) Cautio Muciana, въ силу котораго легатарію дается возможность получить легатъ, отказанный ему подъ conditio non faciendi во всю жизнь. 3) Stipulatio Aquiliana, которая давала возможность нѣсколько различныхъ счетовъ соединить въ одну общую формулу и одно обязательство.

Подъ respondere разумѣется дача юридическихъ совѣтовъ и притомъ не только частнымъ лицамъ, но также ораторамъ и самимъ судамъ (такъ наз. assidere). Тутъ, конечно, непосредственнымъ предметомъ являлось истолкованіе, interpretatio, дѣйствующаго права. Но interpretatio не было у римлянъ то же, что наше толкованіе. Interpretatio имѣло творческое значеніе, являясь само-

[1]) Pro Murena, c. 9.

стоятельнымъ источникомъ права. Многія юридическія положенія имѣютъ своимъ источникомъ responsa того или другого юриста. Таково, напримѣръ, происхожденіе извѣстнаго regula Catoniana: quod initio nullum est, tractu temporis non convalescit. Такъ, Юній Брутъ и Сцевола установили понятіе furtum usus. Такъ, Аквилій Галлъ установилъ то начало, что внукъ отъ раньше умершаго сына можетъ быть назначенъ наслѣдникомъ дѣда (отсюда и выраженіе: postumus Aquilianus). Наконецъ, укажемъ еще на praesumptio Muciana, въ силу котораго всякое имущество жены, способъ пріобрѣтенія котораго представлялся сомнительнымъ, предполагалось подареннымъ мужемъ.

Практическій характеръ дѣятельности римскихъ юристовъ отразился и на ихъ сочиненіяхъ. Всѣ они носятъ на себѣ извѣстный казуистическій характеръ. Но правда и то, что въ этой казуистической формѣ они даютъ драгоцѣннѣйшій матеріалъ; казуистика у нихъ не является сама по себѣ цѣлью. Это только форма, въ которой они анализировали непосредственный практическій, живой матеріалъ современной имъ юридической жизни.

Первыя произведенія римской юридической литературы были сборники юридическихъ формулъ. Таковы сборники Папирія, Флавія, Элія.

Первый, кто далъ систематическую обработку права, былъ Q. Mucius Scaevola (Pontifex Maximus, консулъ — 140 — 82). Правда, Лейстъ находитъ первую систему права уже у Элія Секста въ его Tripartita juris civilis [1]). Но въ дѣйствительности, какъ это показалъ Іерингъ, названіе Tripartita указываетъ вовсе не на то, чтобы книга Элія состояла изъ трехъ частей, а лишь на троякій составъ самаго матеріала, подобно тому, какъ говорятъ, что jus civile tripartitum est, при чемъ подразумѣвается, что оно состоитъ изъ jus naturale, jus gentium и jus civile. Слова Помпонія [2]), что Муцій Сцевола „jus civile primus constituti generatim“, устраняютъ всякое сомнѣніе въ томъ, что до Сцеволы были только казуистическіе комментаріи. Онъ написалъ два сочиненія: Libri XVIII juris и Liber singularis ὅρων (definitionum). Изъ этого послѣдняго сочиненія 4 отрывка вошли въ Дигесты Юстиніана—это древнѣйшее изъ сочиненій, послужившихъ матеріаломъ для составленія Дигестъ.

Servius Sulpicius Rufus († 712) обращаетъ на себя вниманіе,

---

[1]) Leist, Römische Rechtssysteme, S. 10.

[2]) Sextus Pomponius—авторъ сохранившагося въ извлеченіи въ Пандектахъ сочиненія Enchiridii liber singularis, служащаго для насъ главнымъ источникомъ свѣдѣній о римскихъ юристахъ.

какъ примѣнившій діалектическую методу къ разработкѣ права. Онъ былъ первоначально ораторомъ и какъ-то обратился за юридическимъ совѣтомъ къ Кв. Муцію. Муцій высказалъ свое мнѣніе о дѣлѣ, но Сервій никакъ не могъ понять его. Разсерженный непонятливостью оратора, Муцій упрекнулъ его: turpe esse patricio et nobili et causas oranti, jus, in quo versaretur, ignorale. Упрекъ этотъ такъ подѣйствовалъ на Сервія, что съ этого времени онъ сталъ изучать право. Цицеронъ очень высоко ставитъ заслуги этого юриста. По его словамъ, Сервій первый возвелъ юриспруденцію до степени науки: juris civilis, говоритъ Цицеронъ magnum usum et apud Scaevolam et apud multos fuisse, artem in hoc uno. Будучи діалектикомъ, Сервій, понятно, отличался искусствомъ въ формулировкѣ опредѣленій. Нѣкоторыя изъ его опредѣленій перешли и въ Институціи Юстиніана, напр., опредѣленіе опеки и узуфрукта.

Своего полнаго развитія римская юриспруденція достигаетъ только съ установленіемъ имперіи. Съ упадкомъ свободной политической жизни дѣятельность юриста стала единственнымъ поприщемъ, гдѣ могли найти себѣ примѣненіе тѣ качества, которыя развились подъ вліяніемъ республиканскаго строя. Къ этому присоединилось развитіе торговыхъ сношеній, усложненіе общественной жизни и распространеніе греческаго образованія, въ особенности большое знакомство съ греческой философіей. Изъ различныхъ философскихъ школъ Греціи наибольшій успѣхъ въ Римѣ имѣло ученіе стоиковъ. Стоическое ученіе о строгой законности, строгомъ порядкѣ, царящемъ въ мірѣ, и нравственный идеалъ стоиковъ какъ нельзя болѣе соотвѣтствовали основнымъ чертамъ римскаго характера, представляющаго высокое развитіе уваженія къ порядку и долгу. Но стоицизмъ принесъ съ собою, кромѣ того, еще готовую формулу для перехода отъ національной обособленности права къ приданію ему общечеловѣческаго характера, что сдѣлалось необходимымъ вслѣдствіе расширенія политическаго могущества Рима. Исконная національная исключительность римлянъ нашла себѣ въ немъ противовѣсъ. Стоицизмъ явился въ Римѣ съ рѣзкой космополитической окраской. Римлянинъ сознавалъ себя членомъ только римской городской общины. Стоики, напротивъ, сознавали себя прежде всего людьми и учили объ общемъ родствѣ человѣческаго рода. Ученіе стоиковъ, сдѣлавшееся почти общимъ достояніемъ всего образованнаго общества тогдашняго Рима, не могло, конечно, не отразиться и на ученіи римскихъ юристовъ, не могло не побудить дать праву болѣе широкое, общечеловѣческое основаніе.

Однако, это не привело къ образованію особой философской науки о правѣ, не привело къ обособленію теоріи и практики. Такое противоположеніе теоріи и практики могло бы получиться двоякимъ образомъ. Могла бы, во-первыхъ, рядомъ съ ученіемъ юристовъ-практиковъ возникнуть, какъ самостоятельная наука, философія права, опирающаяся на основы стоическаго ученія. Но могло быть и такъ, что въ самой дѣятельности юристовъ произошло бы раздѣленіе, которое могло выразиться или въ образованіи двухъ школъ юристовъ: школы теоретической и школы практической, или, по крайней мѣрѣ, въ разъединеніи практическаго и теоретическаго элементовъ. Но ничего подобнаго мы не замѣчаемъ въ Римѣ. Стоицизмъ вообще не нашелъ себѣ между римлянами такихъ послѣдователей, которые бы способны были дать ему дальнѣйшее самостоятельное развитіе. Римляне только усвоили то, что́ имъ давала Греція, и если римскій стоицизмъ чѣмъ отличается отъ греческаго, то развѣ тѣмъ, что онъ не былъ уже чистымъ, послѣдовательнымъ ученіемъ, а принялъ въ себя много изъ ученій другихъ философскихъ школъ.

И у юристовъ не найдемъ мы обособленной теоріи права. Правда, начиная съ эпохи Августа, въ Римѣ образуются двѣ отдѣльныя школы юристовъ; правда, съ этого же времени получаетъ широкое развитіе ученіе объ естественномъ правѣ. Но ни то, ни другое явленіе не знаменуютъ собою раздвоенія изученія права на теоретическое и практическое.

Возникшія при Августѣ двѣ школы юристовъ: сабиніанская и прокулеанская имѣли своими основателями Капитона и Лабеона. Hi duo,—говоритъ Помпоній,—primum veluti diversas sectas fecerunt: nam Ateius Capito in his, quae ei tradita fuerant, perseverabat, Labeo ingenii qua litate et fiduciae doctrinae, qui et ceteris operis sapientiae operam dederat, plurima innovare instituit. Названія школъ происходятъ отъ именъ ихъ учениковъ Массурія Сабина и Семпронія Прокула.

Несмотря на то, что римское право въ теченіе восьми столѣтій уже составляетъ едва ли не главный предметъ изслѣдованій европейскихъ юристовъ, вопросъ о значеніи этихъ школъ до сихъ поръ еще служитъ предметомъ разногласій. Одни сводятъ все различіе школъ къ политическому антагонизму Лабеона и Капитона, не обращая вниманія на то, что Лабеонъ въ политикѣ приверженецъ стараго республиканскаго порядка, въ правовѣдѣніи, напротивъ, является представителемъ новыхъ вѣяній, какъ на это указалъ уже Гейнекцій. Другіе видятъ въ прокулеанцахъ представителей стоическихъ ученій въ правовѣдѣніи (Merillius). Но

имѣющіяся у насъ свѣдѣнія о римскихъ юристахъ указываютъ на то, что вліяніе стоицизма распространялось одинаково какъ на прокулеанцевъ, такъ и на сабиніанцевъ. Пухта, который вообще отрицаетъ значительность вліянія на юриспруденцію ученій стоиковъ, видитъ особенность ученій Лабеона и его послѣдователей въ томъ, что Лабеонъ при разработкѣ права пользовался данными другихъ наукъ и, такимъ образомъ, сблизилъ съ ними правовѣдѣніе. Это направленіе должно было привести Лабеона ко многимъ новымъ взглядамъ по отдѣльнымъ вопросамъ, которые и сдѣлались предметомъ контраверзъ между нимъ и Капитономъ. Самое существованіе школъ, по мнѣнію Пухта, обусловлено не постояннымъ сохраненіемъ и возобновленіемъ этого различія, которое существовало между Лабеономъ и Капитономъ, а лишь уваженіемъ и благоговѣніемъ, съ какимъ послѣдователи ихъ относились къ своимъ учителямъ. Это воззрѣніе, въ сущности, сводится къ отрицанію существованія принципіальнаго различія между ученіями двухъ школъ и представляетъ непосредственный переходъ къ категорическому заявленію въ этомъ смыслѣ Эсмарха.

Такое объясненіе, однако, плохо мирится съ долгимъ сравнительно существованіемъ этихъ школъ и съ тѣмъ, что Помпоній говоритъ только объ этихъ двухъ школахъ. Если бы все дѣло сводилось къ личной приверженности учениковъ, къ благоговѣнію (Pietät), съ которымъ они относились къ своему учителю, если бы между прокулеанцами и сабиніанцами не существовало болѣе глубокаго различія, то школу съ такимъ характеромъ составляли бы, конечно, ученики каждаго изъ выдающихся юристовъ. Почему же названіе школы или секты не придается каждой группѣ учениковъ одного юриста-учителя?

Наиболѣе удачное объясненіе различія двухъ школъ представляетъ гипотеза Дирксена, глубже развитая Кунтце. Дирксенъ говоритъ, что различіе двухъ школъ слѣдуетъ видѣть въ различіи ихъ методовъ. Сабиніанцы ограничивались внѣшней стороной институтовъ. Прокулеанцы обращались, напротивъ, къ ихъ внутреннему основанію и ихъ цѣли. Поэтому сабиніанцы строго держались буквы положительнаго права. Прокулеанцы же давали болѣе простора научному изслѣдованію, допускали болѣе свободное толкованіе, но не для того, чтобы, какъ это иные думаютъ, обходить существующій законъ, а для того, напротивъ, чтобы истолковывать законъ сообразно съ цѣлью и намѣреніемъ законодателя, для чего они старались всегда выяснить ratio закона [1]).

---

[1]) Этого воззрѣнія держится и Zimmern.

Кунтце иллюстрируетъ различіе школъ римскихъ юристовъ сравненіемъ его съ различіемъ школъ греческихъ художниковъ. Чѣмъ Фидій былъ для скульптуры, Полигнотъ для живописи, тѣмъ былъ Лабеонъ для правовѣдѣнія. Онъ былъ представителемъ идеализма, начала subtilitas, Капитонъ—натурализма, utilitas. Лабеонъ выходилъ изъ основной идеи института, всегда неизмѣнной, Капитонъ—изъ измѣнчивыхъ практическихъ цѣлей.

Но, какъ бы ни объясняли противоположность прокулеанцевъ и сабиніанцевъ, во всякомъ случаѣ въ этомъ различіи двухъ школъ никоимъ, однако, образомъ нельзя видѣть противоположенія теоретическаго и догматическаго изученія права. Это противоположеніе было такъ чуждо римской юриспруденціи, что даже прокулеанцы, эти представители болѣе свободнаго отношенія къ матеріалу положительнаго права, отнюдь не представляются юристами-теоретиками. Конечно, и между римскими юристами можно замѣтить такихъ, складъ ума и характеръ дѣятельности которыхъ представляютъ преобладаніе теоретическаго элемента. Но въ этомъ сказывается именно только индивидуальное свойство того или другого отдѣльнаго юриста—не болѣе. И нельзя притомъ замѣтить преобладанія теоретиковъ въ какой-либо одной изъ этихъ школъ. Наиболѣе теоретическимъ характеромъ отличается ученіе двухъ юристовъ, припадлежавшихъ какъ разъ къ двумъ противоположнымъ школамъ: это были Лабеонъ и Гай.

Для насъ Гай представляетъ весьма большое значеніе, какъ авторъ сочиненія, дошедшаго до насъ въ болѣе полномъ видѣ, нежели какое-либо другое произведеніе римской юридической литературы. Но самъ по себѣ Гай далеко не представляется юристомъ первой величины. По самостоятельности мысли онъ вовсе не можетъ быть поставленъ въ параллель съ Лабеономъ. По всей вѣроятности, Гай былъ провинціальнымъ юристомъ и жилъ именно въ Малой Азіи, въ Троѣ (Момзенъ). Этимъ объясняется и то, что до насъ не сохранилось его полнаго имени, такъ какъ римскій способъ именованія не примѣнялся въ Греціи, и то, что въ его институціяхъ не упоминается о нѣкоторыхъ современныхъ ему конституціяхъ, и то, наконецъ, что во многихъ вопросахъ онъ держится взглядовъ, существенно отличающихся отъ общепринятыхъ воззрѣній римскихъ юристовъ, напримѣръ на jus gentium. Гай изъ всѣхъ юристовъ одинъ отождествляетъ jus gentium и jus naturale, одинъ считаетъ, что jus gentium предшествуетъ цивильному праву. Этотъ своеобразный взглядъ легко могъ сложиться у юриста провинціала, вліяніе на котораго римскихъ воззрѣній парализовалось вліяніемъ греческимъ. То обстоятельство, что Гай

не цитируется другими юристами, заставляетъ думать, что онъ не имѣлъ jus respondendi, что́ весьма естественно въ отношеніи къ провинціальному юристу. Въ этомъ и слѣдуетъ видѣть вмѣстѣ главную причину преобладанія теоретическаго элемента въ его сочиненіяхъ. Какъ юристъ-мыслитель, онъ не отличался самостоятельностью. На это указываетъ уже то, что онъ строго продолжаетъ держаться противоположенія школъ въ такое время, когда онѣ уже утратили свое значеніе, когда ихъ противоположность на дѣлѣ уже сгладилась. Гай же не рѣшается выступать съ самостоятельнымъ мнѣніемъ за свой страхъ и всегда почти прикрывается знаменемъ школы.

Гай былъ послѣднимъ сабиніанцемъ. Послѣ него уже совершенно сглаживается различіе школъ. Но и еще ранѣе можно указать между юристами представителей какъ бы нейтральной юриспруденціи. Таковы Plautius, Titius, Aristo, Javolenus. Куяцій утверждалъ даже, что существовала еще третья школа юристовъ: miscelliones или herciscundi. Но это предположеніе есть не болѣе, какъ недоразумѣніе.

Отсутствіе даже въ классической юриспруденціи самостоятельнаго теоретическаго направленія побудило нѣкоторыхъ изслѣдователей, напримѣръ Пухту, отрицать вліяніе стоической философіи на римскихъ юристовъ. Но такое предположеніе слишкомъ противорѣчитъ несомнѣнному факту общаго вліянія стоицизма на римскую интеллигенцію, къ которой, конечно, принадлежали и юристы. А, съ другой стороны, не трудно понять, почему вліяніе ученій стоиковъ не могло выразиться въ римской юриспруденціи возникновеніемъ особой теоретической обработки права.

То обстоятельство, что дѣятельность римскихъ юристовъ имѣла непосредственно творческій характеръ, сдѣлало невозможнымъ появленіе въ римской юриспруденціи той двойственности между теоріей и практикой, какая такъ распространена въ настоящее время. Когда современный юристъ усвоиваетъ какую-нибудь новую философскую идею, онъ видитъ, что практическая дѣятельность не открываетъ ему возможности провести эту идею непосредственно въ жизнь. Предъ нимъ стоитъ, какъ непреодолимая преграда, дѣйствующее право, измѣнять которое непосредственно своей практической дѣятельностью онъ не можетъ. Для осуществленія этой идеи онъ долженъ бросить изученіе дѣйствительнаго права, его толкованіе, и обратиться къ пропагандѣ своей идеи. Вопросы de lege lata и de lege ferenda—два рѣзко различныхъ вопроса. Въ Римѣ, напротивъ, юристъ, толкуя старое право, вмѣстѣ создавалъ и новое право—и то, и другое въ одной неразрывной дѣятельно-

сти. Interpretatio римскихъ юристовъ не было тѣмъ, что̀ толкованіе въ настоящее время. Interpres былъ не только изъяснителемъ права, но и посредникомъ между постановленіями положительнаго права и требованіями, вѣчно измѣнчивыми, вѣчно новыми текущей общественной жизни.

Поэтому, когда, подчиняясь общему настроенію того времени, и юристы подпали вліянію стоицизма и усвоили себѣ его философское ученіе, имъ не было надобности создавать рядомъ съ изученіемъ положительнаго права особой философіи права. Нѣтъ сомнѣнія, положительное право Рима далеко не соотвѣтствовало тому нравственному ученію, какое проповѣдывали стоики. Юристы-стоики не могли не отнестить критически, напримѣръ, къ такому институту, какъ рабство. Они признавали, что рабство чуждо естественному праву, противно природѣ, что, по естественному праву, всѣ рождаются одинаково свободными и равными [1]), и сообразно съ этимъ старались смягчать суровыя постановленія относительно рабовъ.

Вѣрные ученію стоиковъ, римскіе юристы естественный законъ не обособляли отъ самой природы. Законъ природы и сама природа сливались въ ихъ пониманіи. Законъ естественный не представлялся какъ нѣчто стоящее надъ явленіями природы, надъ ними возвышающееся; напротивъ, они считали его присущимъ вещамъ и явленіямъ, ихъ проникающимъ, въ нихъ проявляющимся. Поэтому довольно безразличное употребленіе римскими юристами выраженій: естественный законъ, естественный разумъ, природа— вовсе не было слѣдствіемъ неопредѣленности ихъ воззрѣній на естественное право, а, напротивъ, обусловливалось особенностями стоическаго ученія о естественномъ законѣ.

Этимъ объясняется и то, что естественное право римскіе юристы не противополагали положительному, а видѣли въ немъ составную часть положительнаго права. Privatum jus, говоритъ Ульпіанъ, tripertitum est, collectum etenim est et naturalibus praeceptis aut gentium, aut civilibus. Jus civile est, quod neque in totum a naturali vel gentium recedit, nec per omnia ei servit: itaque cum aliquid addimus vel detrahimus juri communi, jus proprium, id est jus civile efficimus.

Въ полномъ согласіи съ такимъ признаніемъ природы основой права находится и помѣщенное въ самомъ началѣ Пандектъ опредѣленіе Цельза: jus est ars boni et aequi. Ульпіанъ, приводя это опре-

---

[1]) Ulpianus: Jure naturali omnes liberi nascerentur, servitus esset incognita. Quod ad jus naturale attinet omnes homines aequales sunt. Florentinus: Servitus est constitutio juris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subsicitur.

дѣленіе, признаетъ его мѣткимъ (ut eleganter Celsus definit); но большинству новыхъ юристовъ оно казалось неудачнымъ, такъ какъ они переводили его въ смыслѣ „искусства добраго и справедливаго“, что больше подходило бы къ нравственности, чѣмъ къ праву.

Совершенно иной смыслъ получаетъ это опредѣленіе въ объясненіи, какое ему далъ въ самое послѣднее время профессоръ Пунчартъ [1]). Онъ находитъ, что слово ars означаетъ тутъ не искусство, а гармонію, согласіе, порядокъ, bonum означаетъ потребности, интересы, utilia. Если же оно поставлено въ единственномъ числѣ, то только по соображеніямъ стилистическимъ. Aequum въ абстрактномъ смыслѣ употреблялось только въ единственномъ числѣ, а для римскаго уха было бы невыносимо сочетаніе bonorum et aequi. Сообразно съ такимъ пониманіемъ Пунчартъ переводитъ опредѣленіе Цельза такъ: „право есть гармоническій порядокъ интересовъ и улаженія ихъ столкновеній“ [2]).

При такомъ пониманіи права римскіе юристы основой естественнаго права считали природу во всѣхъ ея проявленіяхъ. Нормы естественнаго права они выводили изъ природы и человѣка, и вещей, и самыхъ отношеній между человѣкомъ и вещами или между самими людьми.

Такъ, основываясь на природѣ человѣка, они признавали необходимымъ признаніе недѣйствительными обязательствъ, принятыхъ на себя несовершеннолѣтними, и установленіе надъ ними опеки. Согласно природѣ своей, человѣкъ всегда одинаковъ, будетъ ли онъ рабомъ или свободнымъ, и потому законъ Помпея, устанавливающій наказаніе за убійство родственниковъ и патроновъ и по буквальному своему смыслу относящійся только къ свободнымъ, долженъ быть примѣняемъ и къ рабамъ (Венулей Сатурнинъ: quum natura est communis similiter et in eos animadvertatur). По природѣ своей человѣкъ не можетъ быть относимъ къ числу плодовъ, и потому, вопреки общему правилу, дитя рабыни, рожденное въ то время, когда мать его находилась въ чьемъ-либо временномъ пользованіи (usus fructus), возвращается вмѣстѣ съ матерью ея хозяину, а не остается, какъ приплодъ животныхъ, у временнаго пользователя (узуфруктуарія) (Ulpianus: Vetus fuit quaestio an partus ad fructuarium pertinet, sed Bruti sententia obtinuit, fructuarium in eo loco non habere; neque enim in fructu hominis

---

[1]) Puntschart. Die moderne Theorie des Privatrechts. 1893. S. 20.

[2]) Die Rechtsordnung ist die harmonische Ordnung der bürgerlichen Interessen und des Ausgleichs ihres Widerstreites.

homo esse potest, hoc ratione nec usumfructum in eo fructuarius habebit). По природѣ человѣкъ можетъ учиться безгранично, и потому если въ завѣщаніи говорится о рабыняхъ, обученныхъ парикмахерскому искусству, то подъ этимъ слѣдуетъ разумѣть всѣхъ учившихся, хотя бы только два мѣсяца (Марціанъ. Ornatricibus legatis, Celsus scripsit, eas quae quos tantum menses apud magistrum fuerint, legato non cedere; alii et has cedere, ne necesse sit, nullam cedere, quum omnes adhuc discere possint et omne artificium incrementum recepiat. Quod magis obtinere debet, quia humanae naturae congruum est).

Другую категорію естественныхъ юридическихъ нормъ римскіе юристы выводили изъ природы животныхъ и вещей. Такъ, для разрѣшенія вопроса о томъ, какія животныя могутъ подлежать захвату, какъ ничьи, и какія нѣтъ, римскіе юристы основывались на томъ, какія изъ животныхъ по природѣ своей дикія и какія домашнія (Gajus: Apium natura fera est. Itaque quae in arbore nostra consederint, antiquam a nobis alveo concludantur, non magis nostrae esse intelliguntur, quam volucres, quae in nostra arbore nidum fecerint. Gallinarum et anserum non est fera natura. Itaque si quolibet modo anseres mei et gallinae meae turbati turbetaeve adeo longius evolaverint, ut ignoremus, ubi sint, tamen nihilo minus in nostro dominio tenentur). „Можетъ быть, кто-нибудь спроситъ, — говоритъ юристъ Павелъ, — почему подъ именемъ серебра разумѣютъ и выдѣланныя изъ него вещи, тогда какъ, если будетъ отказанъ мраморъ, подъ этимъ именемъ нельзя разумѣть ничего иного, кромѣ сырого матеріала. Основаніемъ этого правила считается слѣдующее соображеніе: все то, что по природѣ своей можетъ быть многократно превращаемо въ прежнюю массу, побѣжденное такою властью вещества, никогда не избѣгаетъ ея дѣйствія (Illud fortasse quaeriturus sit aliquis, cur argenti appellatione etiam factum argentum comprehendatur, quum si marmor legatum esset, nihil praeter rudem materiam demonstratum videri posset. Cajus haec ratio traditur, quippe ea, quae talis naturae sint, ut saepius in sua redigi possint initia, ea materiae potentia victa, nunquam vires ejus effugiant). Море, проточная вода и воздухъ по естественному праву находятся въ общемъ пользованіи. (Марціанъ: Et quidem naturali jure omnium communia sunt illa: aer, aqua profluens et mare) Гай считаетъ требованіями естественнаго разума, чтобы пограничная стѣна составляла общую собственность сосѣдей. Изъ природы вещей, которыя пользованіемъ истребляются, вытекаетъ, что онѣ не могутъ быть объектомъ временнаго пользованія, узу-

фрукта (Rebus exceptis his qui ipso usu consummuntur: nam eae neque naturali ratione neque civili recipiunt usumfructum).

Вещество, и въ своемъ соединеніи съ другими сохраняющее свои ядовитыя свойства, не можетъ быть по своей природѣ объектомъ купли-продажи (Gajus: Veneni mali quidam putant non contrahi emtionem, quia nec societas aut mandatum flagitiosae rei ullas vires habeat. Quae sententia potest sane vera de his, quae nullo modo, adjectione alterius materiae usui nobis esse possunt).

Наконецъ, и природа самихъ отношеній также служитъ источникомъ юридическихъ положеній. Сабиніанцы, исходя изъ понятія о правѣ собственности, какъ наиболѣе абсолютномъ правѣ, не уступающемъ потому никакимъ произвольнымъ его нарушеніямъ, признавали, что, по естественному разуму, въ случаѣ спецификаціи право собственности на вещь остается за собственникомъ матеріала (Gajus: naturalem rationem efficere, ut qui materiae dominus fuerit idem ejus quoque, quod ex eadem materia factum sit, dominus sit). Противно природѣ, чтобы другой могъ владѣть тою самою вещью, которою я владѣю (Павелъ: Contra naturam est, ut, cum ego aliquid teneam tu quoque id tenere videaris... non magis enim eadem possessio apud duos esse potest, quam ut stare videaris in eo loco, in quo ego sto, vel in quo ego sedeo tu sedere videaris). Напротивъ, согласно съ природой, чтобы отношенія прекращались тѣмъ способомъ, какъ устанавляются (Ульпіанъ: Nihil tam naturale est, quam eo genere quidquam dissolvere quo colligatum est). Если обѣщанное по договору выполнить оказывается невозможнымъ, и самый договоръ, согласно естественному разуму, недѣйствителенъ (Si id quod daris stipulemur, tale sit, ut dari non possit, palam est naturali ratione inutilem esse stipulationem).

Приведенные нами примѣры представляются весьма разнородными. Во-первыхъ, многіе изъ нихъ вовсе не имѣютъ никакого отношенія къ „природѣ“, а представляютъ собою лишь выводы изъ исторически сложившихся выраженій и понятій. Такъ, объясненіе Павломъ различія выраженій „серебро“ и „мраморъ“ основано всецѣло на установившемся у римлянъ словоупотребленіи, и выставленное имъ словотолкованіе у насъ, напримѣръ, не могло бы имѣть безусловнаго значенія, такъ какъ скульпторы называютъ мраморомъ не только глыбы мрамора, но и мраморныя изваянія, бронзой—и бронзовыя издѣлія, холстами—и написанныя на холстѣ картины. Такъ, правило, что объектомъ узуфрукта или commodatum не могутъ быть потребляемыя вещи, есть только необходимый ло-

гическій выводъ изъ исторически сложившихся въ Римѣ понятій о такого рода правахъ, понятій настолько условныхъ, что, напр., въ русскомъ языкѣ нѣтъ вовсе и соотвѣтствующихъ имъ выраженій [1]).

Другую группу примѣровъ составляютъ тѣ, въ которыхъ естественнымъ называется просто выраженіе требованій нравственнаго чувства. Таково, напр., признаніе противнымъ природѣ человѣка отнесеніе его къ числу плодовъ. Но, конечно, если противно природѣ, чтобы человѣкъ считался плодомъ вещи, то точно такъ же противно природѣ считать человѣка вещью. И, однако же, въ самомъ же римскомъ правѣ рабы признавались вещами.

Наконецъ, въ-третьихъ, въ числѣ приведенныхъ примѣровъ есть и дѣйствительно имѣющіе нѣкоторое отношеніе къ объективнымъ условіямъ природы, но все-таки не въ томъ смыслѣ, чтобы они представляли собою юридическія нормы, установляемыя природой. Сюда относятся прежде всего тѣ случаи, гдѣ естественно-правовой нормой признается граница, полагаемая условіями физической возможности. Такъ, воздухъ, дѣйствительно невозможно захватить въ свое исключительное обладаніе; поэтому онъ и не можетъ быть объектомъ собственности. Но это только означаетъ, что наша дѣятельность ограничена законами природы, что физически невозможнаго мы не можемъ совершить; но такое ограниченіе естественными условіями не есть юридическая норма; имъ опредѣляется не юридическая обязанность, а только фактическая невозможность. Затѣмъ, сюда же относятся и тѣ болѣе многочисленные примѣры, въ которыхъ естественными правовыми нормами признаются нормы, установленныя волею людей, но только по поводу или въ связи съ тѣми или другими естественными различіями людей и вещей. Эту именно категорію юридическихъ нормъ чаще всего и принимаютъ за нормы естественнаго права. Но въ дѣйствительности естественны тутъ только тѣ различія въ свойствахъ людей и вещей, которыми обусловливается различіе людскихъ интересовъ и потребность въ особыхъ пріемахъ ихъ разграниченія. Самыя же нормы такого разграниченія установляются не природой, а людьми, и потому существуютъ не вездѣ и не всегда.

---

[1]) Commodatum обыкновенно переводятъ ссудой; но въ дѣйствительности даже на языкѣ нашего законодательства ссуды и заемъ обозначаютъ не различныя отношенія: одинъ занимаетъ, другой ему ссужаетъ.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

СРЕДНІЕ ВѢКА.

ГЛАВА I.

Философскія ученія.

§ 9. Августинъ [1]).

Въ послѣдовательномъ развитіи философскихъ ученій средневѣковья различаются двѣ главныя ступени: сначала они развиваются подъ преобладающимъ вліяніемъ ученій неоплатониковъ; позднѣе—подъ вліяніемъ Аристотеля, въ формѣ такъ называемой схоластики.

Самымъ типичнымъ представителемъ первой стадіи развитія средневѣковаго мышленія былъ блаженный Августинъ (353—430). Сынъ развратнаго африканца-язычника и христіанской святой, онъ посвятилъ свои научные труды борьбѣ съ ученіями манихеевъ, донанистовъ, Пелагія и съ обвиненіями язычниковъ, видѣвшихъ въ христіанахъ причину гибели Рима. Во всемъ этомъ онъ отстаивалъ одно начало единства, единства всемогущей воли Божіей.

Въ полемикѣ съ манихеями Августинъ выработалъ основы своего міросозерцанія. По ученію манихеевъ, существующій міръ есть слѣдствіе случайнаго соединенія добраго и злого начала, свѣта и мрака. Сначала свѣтъ былъ отдѣленъ отъ мрака. Свѣт-

---

[1]) Кн. Евгеній Трубецкой. Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ V-мъ вѣкѣ. Ч. I. Міросозерцаніе Блаженнаго Августина. Москва. 1892 г.

лое царство не было ограничено ни сверху, ни справа, ни слѣва, а только снизу, гдѣ оно соприкасалось съ царствомъ мрака. Точно такъ же и царство мрака ограничивалось царствомъ свѣта только сверху, а во всѣхъ другихъ направленіяхъ простиралось также въ безконечность. Царство свѣта содержитъ въ себѣ двѣ области: свѣтлый эѳиръ и свѣтлую землю, представляющую высшее совершенство тѣлесной красоты и вообще всякаго чувственнаго блаженства. Въ царствѣ мрака имѣется также подобіе земли — мрачная земля, переполненная безобразіемъ, грязными болотами, мрачными ущельями, ядовитыми источниками, дымомъ и пламенемъ, которое поднимается въ ней въ видѣ огненныхъ столбовъ. Ворвавшись въ царство свѣта, сатана, князь мрака, плѣнилъ часть свѣтлой субстанціи. Элементы свѣта смѣшались съ элементами мрака. Изъ этого смѣшенія и возникъ существующій теперь міръ. Въ частности человѣкъ созданъ сатаною по его образу и подобію, но содержитъ въ себѣ частицы свѣта въ сильнѣйшей степени сравнительно съ прочими существами. Отдаваясь плотскимъ страстямъ, человѣкъ поддерживаетъ плѣненіе частицъ свѣта питаніемъ и размноженіемъ, онъ служитъ цѣлямъ мрака, зла, сохраняя плѣненіе свѣта мракомъ изъ поколѣнія въ поколѣніе. Плѣненныя частицы свѣта безпрерывно стремятся освободиться и возвратиться въ свое царство. Но, испаряясь отъ земли, онѣ задерживаются растеніями, получающими отъ нихъ жизненную силу. Изъ растеній животныя получаютъ пищу. Совокупляясь, животныя вновь связываютъ съ плотью частицы свѣта. Нравственный долгъ человѣка сводится къ уничтоженію такого плѣненія свѣта мракомъ посредствомъ аскетическаго подвига. Самоумерщвленіемъ, постомъ, воздержаніемъ онъ долженъ содѣйствовать освобожденію свѣта.

Въ прямую противоположность манихеямъ, Августинъ признаетъ, что мірозданіе есть прежде всего единство, и въ этомъ началѣ единства ищетъ средства преодолѣть выставленное манихеями раздвоеніе добраго и злого начала и скептическія недоумѣнія раздваивавшагося сознанія.

Являясь какъ бы предшественникомъ Декарта, Августинъ говоритъ, что, сомнѣваясь во всемъ, человѣкъ не можетъ усумниться въ своемъ сознаніи. А вся дѣятельность сознанія нашего сводится къ различенію и связыванію (discernere, connectere) представленій. Но различать значитъ опредѣлять то, что считается единымъ; связывать значитъ сводить къ единству. Итакъ, единство есть основное начало сознанія въ обѣихъ его функціяхъ. Но единство не только общая форма сознанія, но также

и объективная форма всего сущаго, ибо всѣ вещи суть лишь постольку, поскольку онѣ едины. Камень есть камень, поскольку онъ единство своихъ частей; животное есть животное, поскольку его органы объединяются въ одно живое тѣло. Но въ нашихъ тѣлесныхъ чувствахъ все воспринимается нами не какъ единое, а какъ множественное. Причины этого въ ихъ тѣлесности, такъ какъ всякое тѣло состоитъ изъ безчисленнаго множества частей. Но всякое множество или число происходитъ отъ сложенія единицъ, а потому счисленіе есть само признаніе единства во множествѣ. Мало того, въ послѣдовательно возрастающихъ числахъ единица періодически возвращается въ десяткѣ, сотнѣ, тысячѣ и т. д.; слѣдовательно, счисленіе, исходя отъ единицы, опять приходитъ къ ней же. Поэтому единство и гармонія составляютъ сущность всякаго числа.

Число есть начало формы въ мірозданіи и основа красоты, а начало всякаго числа—единство, есть цѣль, къ которой все тяготѣетъ. Это то, чего мы желаемъ, что̀ мы любимъ, ибо всякая любовь хочетъ соединиться съ любимымъ и, если достигнетъ своей цѣли, дѣйствительно становится съ нимъ едина. Самая страсть именно потому столь сильно услаждаетъ, что любящіе соединяются воедино.

Но если предметъ всякаго желанія есть единство, то изъ этого слѣдуетъ, что единственный предметъ, дѣйствительно достойный желанія, есть единство безусловное, вѣчное, источникъ и начало всякаго единства, т.-е. сама Божественная мудрость. Для нея мы должны отказаться отъ всякой другой любви, ибо тѣмъ, что̀ смертно и тлѣнно, нельзя обладать, когда и сколько хотимъ: одинъ Богъ вѣчно пребываетъ и не можетъ быть отнятъ внезапнымъ ударомъ судьбы.

Мудрость и благо суть только различныя названія одного и того же. Божественная мудрость есть то, въ чемъ все едино. Единство это предвѣчно, ибо все созданное отъ вѣка существовало въ Божественномъ предвидѣніи, заключавшемъ въ себѣ идеи—первообразы всего сущаго. Ибо существуютъ идеи первоначальныя, разумныя основанія вещей, постоянныя и недвижимыя, которыя сами не созданы, вѣчны и всегда одинаково содержатся въ Божественномъ разумѣ. Въ этомъ, конечно, слышится вліяніе Платоновскаго ученія. Но по Августину въ божественномъ разумѣ содержатся не только общія, родовыя идеи, напр. идея человѣка вообще, но также идеи индивидуальныя, идеи каждаго единичнаго человѣка.

Міротвореніе, по ученію Августина, какъ выраженіе боже-

ственнаго всеединства, не есть произведеніе двухъ началъ. Оно — непосредственный актъ всемогущей воли, которой не требуется никакого другого, чуждаго ей начала для созданія вселенной. Поэтому неправы Платонъ и Аристотель, предполагающіе не созданную и совѣчную Божеству матерію.

Твореніе не длится во времени, а есть единый актъ. Богъ отъ начала вѣковъ сотворилъ все вмѣстѣ—не только настоящее, но и будущее. Самые шесть дней творенія Августинъ толкуетъ такъ, что они чередуются не въ дѣятельности Творца, а только въ познаніи твари. Въ Богѣ не можетъ быть послѣдовательности дней: въ Немъ все одинъ день Божій.

Единство, по ученію Августина, есть общій законъ вселенной не только въ смыслѣ божественнаго всемогущества, но и въ смыслѣ божественной благости. Единство есть не только форма всего существующаго, но и идеалъ его. Поэтому единство онъ отождествляетъ съ благомъ. И такъ какъ все сущее существуетъ лишь постольку, поскольку едино, то при тождествѣ единства и блага можно также сказать, что все существуетъ лишь насколько причастно благу. Зло же не есть бытіе, а только отрицаніе бытія. Оспаривая ученіе манихеевъ, признававшихъ существованіе двухъ началъ, злого и добраго, Августинъ доказываетъ, что безъ благихъ свойствъ вещи не могутъ существовать, а потеря дурныхъ свойствъ не мѣняетъ ихъ природы. Если воды не будутъ бурны и грязны, онѣ не перестанутъ отъ того быть сами собой; но если бы онѣ лишились своихъ благихъ свойствъ — это уже не были бы воды.

Несовершенными могутъ представляться вещи только, когда ихъ разсматриваютъ порознь, въ цѣломъ же вселенная совершенна и даже самое зло служитъ ея совершенству, такъ какъ, будучи поставлено на своемъ мѣстѣ, оно сильнѣе выставляетъ добро, и, конечно, всеблагой Создатель не допустилъ бы его, если бы не былъ настолько всемогущъ, чтобы извлечь добро изъ самаго зла. Зло немыслимо безъ добра и составляетъ лишь отрицаніе добра и его эстетическую антитезу.

Но откуда же берется въ мірѣ зло? Оно порождается отклоненіемъ нашей воли отъ единства къ множеству, отъ вѣчнаго блага къ временному, отъ бытія къ небытію. Положительной причины такое уклоненіе воли не имѣетъ, потому что зло, будучи только отрицаніемъ, не можетъ имѣть положительной причины. Возможность такого движенія воли къ злу въ сотворенныхъ существахъ объясняется тѣмъ, что они созданы изъ ничего и соединяютъ въ себѣ, не обладая полнымъ бытіемъ, бытіе съ небытіемъ.

Поводомъ къ ближайшему выясненію ученія Августина о человѣческой волѣ послужила его полемика съ Пелагіемъ, утверждавшимъ, что человѣкъ можетъ собственными заслугами достигнуть спасенія отъ грѣха, и не признававшимъ наслѣдственность первороднаго грѣха. Этимъ ученіемъ отвергалось единство рода человѣческаго, такъ какъ для пелагіанцевъ оно не представлялось связаннымъ воедино ни въ земномъ родоначальникѣ—Адамѣ, ни въ духовномъ родоначальникѣ—Христѣ. Отдѣльная личность не связана съ прошлымъ человѣческаго рода, свободна отъ грѣха предковъ; мы не согрѣшаемъ и не умираемъ въ Адамѣ, каждый изъ насъ есть самъ виновникъ своего грѣха. Съ другой стороны, и спасеніе мы получаемъ не чрезъ посредство церкви даромъ благодати, а нашими личными заслугами. Такимъ образомъ, пелагіанизмъ приводилъ къ индивидуализму. Спасеніе человѣка въ немъ самомъ; надо только возбудить въ немъ довѣріе къ собственнымъ силамъ. Всякое добро и зло, дѣлающее насъ достойными похвалы или порицанія, не рождается съ нами, но дѣлается нами; мы рождаемся способными къ тому и другому. Единственное врожденное намъ добро есть сама свобода. Создатель далъ намъ способность зла для того только, чтобы мы могли свободно дѣлать добро; поэтому самая возможность въ насъ зла есть нѣкоторымъ образомъ добро. Этотъ взглядъ Пелагія получилъ болѣе рѣзкій характеръ въ ученіи его послѣдователя Юліана Экланскаго, который, примыкая къ воззрѣніямъ языческой древности, признаетъ благими и тѣлесную природу человѣка и чувственныя его влеченія. Самая половая страсть есть прекрасный даръ, величайшее украшеніе человѣческой природы.

Августинъ, напротивъ, отстаивалъ безусловное значеніе благодати и невозможность заслужить спасеніе и проповѣдывалъ спасеніе какъ даръ свыше, какъ актъ милости. Такъ называемыя заслуги наши сами суть послѣдствія этого дара Божія. Богъ не только даетъ намъ заповѣдь, но и движетъ нашу волю къ исполненію заповѣди, какъ это ярко выразилось въ любимой молитвѣ Августина: da, quod jubes. Даже и самая вѣра есть даръ благодати. Самой вѣры мы ничѣмъ не заслужили: это даръ свыше. Дѣйствіе благодати не есть отношеніе къ отдѣльной личности: оно проявляется, напротивъ, только чрезъ посредство церкви.

Вслѣдствіе первороднаго грѣха, все человѣчество обречено грѣху. Но актомъ милости, даромъ благодати избранная часть людей предопредѣлена къ спасенію. Почему только часть? на это можно отвѣтить только, что „пути Божіи неисповѣдимы".

Свои взгляды на общественную жизнь и исторію человѣче-

ства Августинъ изложилъ въ своемъ трактатѣ: De civitate Dei — О градѣ Божіемъ. Это первая по времени попытка представить всемірную исторію какъ связное цѣлое, какъ развитіе одной идеи, а именно той, что Богъ властвуетъ въ исторіи.

Останавливаясь на опредѣленіи государства у Цицерона, Августинъ доказываетъ, что опредѣленію этому соотвѣтствуетъ только церковь, только градъ Божій. Римляне, въ цицероновскомъ смыслѣ, не были народомъ и государствомъ, такъ какъ не знали истинной справедливости, требующей воздавать каждому свое. Римляне не воздавали должнаго Богу и служили демонамъ. Римское государство не было и общеніемъ пользы, такъ какъ нечестіе никому не приноситъ пользы.

Только церковное общеніе есть достойное человѣка и праведное передъ Богомъ дѣло. Внѣ церкви нѣтъ справедливости, поэтому государство, чуждое церкви, ничѣмъ не отличается отъ разбойничьей шайки. Морской разбойникъ, отвѣчавшій Александру Македонскому, что онъ въ маломъ дѣлаетъ то же, что̀ и самъ Александръ, былъ вполнѣ правъ.

Одинъ градъ Божій обладаетъ справедливостью; внѣ церкви только царство бѣсовское. Но градъ Божій не есть союзъ только людей и Бога; онъ объемлетъ все сущее, начиная съ ангеловъ и кончая неорганической природой. Градъ Божій есть вмѣстѣ съ тѣмъ осуществленіе общаго покоя, мира. Покой есть конечная цѣль всякаго движенія. Тѣла стремятся къ равновѣсію; страсти— къ удовлетворенію. Сама вражда не имѣетъ другой цѣли, какъ достиженія мира.

Все стремится къ миру, но надо отличать вѣчный миръ Божій отъ ложнаго, неправаго мира грѣховной твари. Божескій миръ есть общее равенство. Напротивъ, злой человѣкъ ненавидитъ равенство и стремится къ господству надъ другими.

§ 10. Ѳома Аквинскій.

Второй періодъ въ развитіи средневѣковой философіи, періодъ схоластики, характеризуется преобладающимъ вліяніемъ Аристотеля. Первоначально изученію схоластиковъ были доступны лишь нѣкоторыя части Органона Аристотеля съ введеніемъ Порфирія и Комментаріи Боэція. Болѣе полное знакомство съ сочиненіями Аристотеля явилось только къ концу XII вѣка изъ латинскихъ переводовъ съ арабскаго. Латинскій переводъ Политики съ греческой рукописи появился только въ XIII столѣтіи. Къ этому

времени схоластическая философія достигла своего высшаго развитія въ ученіи Θомы Аквинскаго.

Θома Аквинскій (1225—1274), прозванный doctor angelicus и возведенный католическою церковью въ святые, является самымъ типичнымъ представителемъ схоластики, образовавшейся путемъ сочетанія воедино ученія церкви и философіи Аристотеля. Главный трудъ Аквината, Summa Theologica, объемлетъ собою всю схоластическую мудрость. Католическая церковь и теперь еще признаетъ его ученіе единственной истинной философіей Encyclica Aeterni Patris, 1879).

Слѣдуя Аристотелю, Θома Аквинскій начинаетъ съ вопроса о цѣляхъ человѣческой дѣятельности. Конечная цѣль есть блаженство. Но оно не можетъ состоять ни во внѣшнихъ благахъ, ни даже въ душевныхъ благахъ, какъ предметѣ человѣческихъ желаній. Всякое сотворенное благо, будучи преходящимъ и измѣнчивымъ, несовершенно. Поэтому конечною цѣлью можетъ быть только вѣчное, несотворенное благо, т.-е. Богъ, блаженство же состоитъ въ обладаніи тѣмъ, къ чему стремишься. Но такое обладаніе не есть дѣятельность воли, ибо она только стремится къ цѣли, а дѣятельность разума—созерцаніе Божества. Однако, полное познаніе Бога превышаетъ силы человѣческаго разума и можетъ быть достигнуто только силою благодати.

Различіе нравственныхъ и порочныхъ движеній воли обусловливается тѣмъ, подчиняются ли они разуму или чувственнымъ наклонностямъ. Только разумъ указываетъ добро всеобщее и совершенное, поэтому онъ и долженъ быть правиломъ воли. Но такъ какъ всякая производная причина получаетъ силу отъ причины первоначальной, то и человѣческій разумъ получаетъ свое значеніе, какъ правило воли, отъ верховнаго, божественнаго разума, который и есть вѣчный, общій законъ.

Законъ есть правило, опредѣляющее должный порядокъ въ виду цѣли. Согласіе съ нимъ есть правда; уклоненіе отъ него—грѣхъ. Дѣйствіе закона распространяется на все: и на явленія природы, и на человѣческія дѣйствія.

Добродѣтели Аквинатъ различаетъ двоякія: естественныя и влитыя (infusae), или богословскія. Естественныя онъ опредѣляетъ, подобно Аристотелю, какъ привычки души къ подчиненію закону, богословскія же добродѣтели суть добрыя качества души, производимыя въ насъ Богомъ безъ нашей воли, даромъ благодати. Къ естественнымъ онъ примѣняетъ также аристотелевское опредѣленіе добродѣтели, какъ середины между двумя крайностями. Но въ богословскихъ середины нѣтъ, ибо здѣсь мѣрило самъ Богъ.

Согласно раздѣленію добродѣтелей различаются и двоякаго рода законы: человѣческій и божественный. Но каждый изъ нихъ можетъ быть или естественнымъ, или положительнымъ, и потому различаются четыре закона: lex aeterna, lex naturalis, lex humana, lex divina. Вѣчный законъ есть самый божественный разумъ, управляющій міромъ. Онъ отражается и въ явленіяхъ природы, какъ ихъ необходимый порядокъ, и въ душѣ человѣка въ формѣ самоочевидныхъ истинъ и естественныхъ наклонностей. Это отраженіе закона въ сотворенномъ и есть законъ естественный. Но по несовершенству человѣка для добродѣтели недостаточно однѣхъ естественныхъ наклонностей: нужна еще дисциплина. Это приводитъ къ установленію человѣческаго или положительнаго закона: порочныхъ надо принуждать силою и страхомъ воздерживаться отъ зла, что̀ и достигается велѣніями человѣческихъ законовъ. Наконецъ, божественный или откровенный законъ необходимъ, потому что цѣли человѣка превосходятъ его естественныя силы, потому что человѣческій законъ безсиленъ вполнѣ истребить зло, и потому что по несовершенству человѣческаго разума мнѣнія людей о правдѣ бываютъ разнообразны и требуютъ высшаго руководства.

Человѣческіе законы по несовершенству человѣческаго разума могутъ быть и несправедливы, а именно, когда они, будучи установлены для личной выгоды правителей, противорѣчатъ общему благу или когда они противорѣчатъ божественнымъ установленіямъ. Въ обоихъ случаяхъ такіе несправедливые законы необязательны; но въ первомъ случаѣ они могутъ быть все-таки исполняемы для избѣжанія соблазна; во второмъ же случаѣ ихъ вовсе не должно исполнять, ибо Богу надо повиноваться болѣе, чѣмъ человѣку.

Ученіе Ѳомы Аквинскаго о государствѣ, кромѣ Summa Theologica, изложено также въ спеціальномъ трактатѣ De regimine principum. Оно осталось неоконченнымъ: Ѳомой были написаны только первая книга и четыре главы второй. Остальное докончено однимъ изъ его учениковъ.

Въ политическомъ ученіи Аквината вліяніе Аристотеля оказалось гораздо слабѣе, чѣмъ въ другихъ частяхъ его философской системы. Это объясняется тѣмъ, что Политика Аристотеля, оставшаяся совершенно неизвѣстной на Востокѣ, и на Западѣ стала предметомъ изученія только со второй половины XIII вѣка, когда схоластическія ученія уже вполнѣ сложились.

Во всякомъ случаѣ, Ѳома Аквинскій не только не усвоилъ, но даже какъ будто вовсе не замѣтилъ основного воззрѣнія Ари-

стотеля на государство, какъ на естественную, необходимую форму жизни людей. По крайней мѣрѣ, свое Expositio къ политикѣ онъ начинаетъ прямо съ утвержденія, что государство есть произведеніе человѣческаго искусства и притомъ высшее его произведеніе. Начало его Комментарія вообще поразительно напоминаетъ по содержанію своему предисловіе Гоббеса въ Левіаѳану.

Уже изъ этого ясно, что въ своемъ пониманіи государства великій схоластикъ совершенно расходится съ Аристотелемъ. Аристотель понимаетъ государство, какъ сложное, какъ множество, и начинаетъ поэтому свою Политику съ разсмотрѣнія элементовъ, изъ которыхъ слагается государство. Ѳома Аквинскій, напротивъ, прежде всего имѣетъ въ виду господствующую въ государствѣ и объединяющую его власть. De regimine principum начинается прямо съ выясненія понятія правителя. Правитель при этомъ разсматривается не какъ одинъ изъ составныхъ элементовъ государства, а именно какъ власть, стоящая надъ государствомъ, отъ него независимая. Управленіе государствомъ сравнивается съ тѣмъ, какъ Богъ правитъ міромъ, какъ душа управляетъ тѣломъ. Правитель въ государствѣ занимаетъ такое же положеніе, какъ Богъ во вселенной, какъ душа въ тѣлѣ человѣка. Это сравненіе примѣняется Аквинатомъ и къ объясненію понятія церкви. Управляющая государствомъ воля властителя есть вмѣстѣ и единственное объединяющее въ немъ начало: безъ нея государство бы распалось. Вмѣстѣ съ тѣмъ и совершенство государственнаго устройства зависитъ отъ того, насколько сама объединяющая власть является единой. Поэтому лучшей и наиболѣе естественной формой правленія признается монархія.

Установленіе и управленіе государства Ѳома Аквинскій также объясняетъ по аналогіи съ сотвореніемъ и управленіемъ міра. Приступая къ объясненію образованія государства, онъ начинаетъ съ передачи библейскаго разсказа о сотвореніи міра. Государя онъ считаетъ не только правителемъ государства, но точно также и творцомъ его. Волею государя приводятся въ движеніе всѣ органы власти. Государь же представляетъ коллективную личность народа.

Придавать такое значеніе волѣ государя могъ, конечно, только убѣжденный монархистъ. И дѣйствительно, монархію Аквинатъ считаетъ естественнѣйшею и лучшею формой правленія.

Ссылаясь на то мѣсто Суммы, гдѣ говорится объ общественномъ устройствѣ израильскаго народа, иногда приписываютъ Ѳомѣ Аквинскому предпочтеніе смѣшанной формы правленія. Не говоря уже о томъ, что это прямо противорѣчитъ воззрѣніямъ Ѳомы,

изложеннымъ въ его спеціальномъ политическомъ трактатѣ, и ближайшее разсмотрѣніе указаннаго мѣста Суммы показываетъ, что ему нельзя придавать такого значенія. Аквинатъ ставитъ тутъ не общій вопросъ о лучшей формѣ правленія, а совершенно частный: utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit? И вотъ, въ оправданіе установленнаго при Моисеѣ порядка управленія, онъ ссылается на свидѣтельство Аристотеля, что лучшая форма—смѣшанная. Но затѣмъ, разбирая отдѣльные доводы, онъ тутъ же говоритъ, что монархія — лучшее правленіе, но только легко переходитъ въ тираннію. Вотъ почему у евреевъ, отличавшихся жестокостью и корыстолюбіемъ, Богъ сначала не установилъ монархіи.

Въ Суммѣ вообще нельзя найти сколько-нибудь опредѣленно выраженнаго взгляда на различіе формъ правленія. Ссылаясь на Аристотеля, Ѳома перечисляетъ слѣдующія формы правленія: монархію, аристократію, олигархію, демократію и смѣшанную форму. При этомъ смѣшанную форму онъ представляетъ, какъ сочетаніе лишь аристократическаго и демократическаго элементовъ. Все это перечисленіе приводится по поводу вопроса о зависимости формъ законодательства отъ формъ правленія, и дѣлаемыя при этомъ сопоставленія обнаруживаютъ въ авторѣ совершенное непониманіе дѣла. По его словамъ, въ аристократіи законодательство принимаетъ форму responsa prudentum, а въ олигархіи — jus honorarium!

Говоря о законѣ, Ѳома Аквинскій, повидимому, допускаетъ изданіе законовъ только или всѣмъ народомъ, или тѣмъ, кто служитъ представителемъ народа, и, такимъ образомъ, какъ бы признаетъ безусловное народное верховенство. А тамъ, гдѣ рѣчь идетъ объ обычаѣ, различается свободный народъ и народъ, не имѣющій свободной власти, и только у свободнаго народа правитель признается имѣющимъ право издавать законы не иначе, какъ въ качествѣ представителя народа. Народу же, не имѣющему свободной власти, законы даются независимой отъ него властью.

Различіе воззрѣній Ѳомы Аквинскаго и Аристотеля сказывается, между прочимъ, и въ томъ, какъ они пользуются одними и тѣми же сравненіями. Оба они сравниваютъ правителя съ кормчимъ. Но Аристотель указываетъ при этомъ на то, что кормчаго соединяютъ со всѣми другими лицами, находящимися на кораблѣ, общіе интересы, общая опасность; у Аквината обращается вниманіе лишь на то, что направленіе корабля опредѣляется волею кормчаго.

У Аристотеля и мотивомъ дѣятельности правителя признается сознаніе его зависимости отъ государства. Поэтому управленіе государствомъ представляется ему обязанностью, которую всего справедливѣе исполнять по очереди всѣмъ. И Аристотель съ ироніей говоритъ о стремленіи людей къ власти ради случайно соединяемыхъ съ нею выгодъ (Пол. III, 4, § 6). Ѳома Аквинскій считаетъ мотивомъ правительственной дѣятельности не сознаніе общности интересовъ всѣхъ, составляющихъ государство, а Божью волю, поставляющую правителя надъ государствомъ и дающую награду въ будущей жизни.

Мы видѣли, что добродѣтель, выражающуюся во взаимныхъ отношеніяхъ властвующихъ и подвластныхъ, Аристотель опредѣлялъ какъ общительность. Ѳома Аквинскій также останавливается въ ученіи о добродѣтеляхъ на вопросѣ объ отношеніи къ властителямъ, но соотвѣтствующею этимъ отношеніямъ добродѣтелью онъ считаетъ уже не общительность, а повиновеніе, которое, кстати замѣтить, у Аристотеля мы вовсе не найдемъ въ числѣ особыхъ добродѣтелей. Ѳома Аквинскій, напротивъ, доказываетъ, что повиновеніе есть особая самостоятельная добродѣтель, такъ какъ повиновеніе велѣніямъ высшаго само по себѣ уже благо.

Подобно тому, какъ явленія природы производятся дѣйствіемъ естественныхъ силъ, такъ дѣйствія людей—ихъ волею. Но какъ все низшее приводится въ движеніе высшимъ, такъ и въ обществѣ высшіе направляютъ своею волею въ силу данной имъ Богомъ власти дѣятельность подвластныхъ. И такъ какъ направлять дѣйствія разума и воли значитъ повелѣвать, то по естественному порядку, установленному Богомъ въ природѣ, низшее подчиняется высшему, и точно такъ же въ обществѣ, по естественному и божескому праву, подчиненные должны повиноваться высшимъ.

Но должны ли христіане повиноваться свѣтскимъ властямъ? Въ Евангеліи отъ Іоанна (I, 12) сказано, что, Господь „вѣрующимъ во имя Его далъ власть быть чадами Божіими", а во всѣхъ государствахъ дѣти царя, говоритъ Аквинатъ, свободны. Какъ же могутъ быть несвободны чады Царя, которому подчинены всѣ царства? Къ тому же св. ап. Павелъ говоритъ, что увѣровавшіе „умерли для закона" (Римл. VII, 4) и, слѣдовательно, освобождены отъ повиновенія велѣніямъ Ветхаго Завѣта. Повидимому, тѣмъ болѣе должны они быть свободны отъ повиновенія закону людскому. Наконецъ люди не обязаны повиноваться разбойникамъ, а, по словамъ Августина, государство безъ справедливости—та же разбойничья шайка. Правители же государствъ обыкновенно властвуютъ не согласно съ требованіями справедливости.

Но всѣ эти сомнѣнія опровергаются Аквинатомъ. Вѣра во Христа есть основаніе и причина справедливости, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ апостолъ: правда Божія чрезъ вѣру въ Іисуса Христа (Римл. III, 22). Поэтому вѣра Христова не разрушаетъ, а утверждаетъ порядокъ справедливости. Порядокъ же этотъ требуетъ, чтобы низшіе подчинялись высшимъ, ибо иначе общество не могло бы сохраняться. Поэтому вѣра во Христа не освобождаетъ отъ повиновенія свѣтскимъ властямъ. Господь искупилъ наши грѣхи, но не избавилъ насъ отъ несовершенства плоти, а свѣтской власти подчинены именно тѣла людей, а не ихъ души. Ветхій Завѣтъ замѣненъ теперь Новымъ, а людской законъ дѣйствуетъ, какъ и прежде. Что же касается возможности несправедливаго осуществленія власти, то въ этихъ случаяхъ человѣкъ освобождается отъ повиновенія власти, такъ какъ „должно повиноваться больше Богу, нежели человѣкамъ" (Дѣянія, V, 29).

Ѳома Аквинскій является такимъ же типичнымъ выразителемъ средневѣковыхъ воззрѣній, какъ Аристотель—воззрѣній древности. Поэтому сопоставленіе и сравненіе ихъ политическихъ ученій лучше всего можетъ выяснить намъ ту глубокую разницу, какая замѣчается между средневѣковымъ и античнымъ пониманіемъ государства. И выводы, къ какимъ приводитъ такое сравненіе Ѳомы Аквинскаго и Аристотеля, имѣютъ тѣмъ больше значенія, что Ѳома Аквинскій отнюдь не можетъ быть признанъ крайнимъ представителемъ особенностей средневѣковаго міросозерцанія. Напротивъ, именно по вопросу о соотношеніи разума и воли онъ ближе другихъ схоластиковъ стоитъ къ Аристотелю. Онъ не признаетъ, какъ его противникъ Дунсъ Скотъ, первенства за волею. Вліяніе Аристотеля придало философскому ученію Аквината въ весьма значительной степени характеръ интеллектуализма. Но между тѣмъ какъ у Аристотеля интеллектуализмъ приводитъ къ признанію самой воли лишь особой функціей мышленія, у главы средневѣковой схоластики интеллектуализмъ ограничивается признаніемъ лишь превосходства разума надъ волею. Это двѣ обособленныя способности духа, но только разумъ признается стоящимъ выше воли.

Признавъ, подъ вліяніемъ Аристотеля, первенство за разумомъ, Ѳома Аквинскій затѣмъ, однако, подъ вліяніемъ религіознаго ученія, существенно смягчаетъ это положеніе.

Между тѣмъ какъ Аристотель совершенно устраняетъ изъ дѣятельности божества моментъ воли, представляя божество какъ только созерцающее начало, Ѳома Аквинскій, напротивъ, и божеству придаетъ волю, такъ какъ разуму, по его ученію, всегда и

необходимо сопутствуетъ воля. Разумъ не можетъ быть безъ воли. И притомъ дѣятельнымъ, производящимъ началомъ признается не разумъ, а именно воля. Поэтому причиной всѣхъ вещей служитъ воля Божья.

Въ Комментаріяхъ на Сентенціи Петра Ломбардскаго это подкрѣпляется еще любопытной ссылкой на Аристотеля. Тотъ говоритъ въ своей Метафизикѣ, что основой всѣхъ произведеній искусства служитъ воля мастера. Но все сущее, утверждаетъ Аквинатъ, въ прямое противорѣчіе Аристотелю, происходитъ отъ Бога, какъ произведеніе отъ мастера: слѣдовательно, воля Божія и есть причина всего сущаго.

Такимъ образомъ, разуму принадлежитъ первенство лишь въ томъ смыслѣ, что онъ ставитъ цѣли для дѣятельности; движущей же, творческой силой является воля. Аристотель признавалъ, что разумъ движетъ волею, что воля есть собственно актъ разума. Ѳома Аквинскій, наоборотъ, утверждаетъ, что, несмотря на свое превосходство, не разумъ движетъ волею, а воля движетъ разумомъ и всѣми силами души. Слѣдовательно, въ результатѣ разумъ и воля оказываются не столько въ соотношеніи соподчиненія, сколько въ соотношеніи взаимной обусловленности.

Это особенно ясно выражается въ ученіи Аквината о повелѣніи и законѣ. Повелѣніе (imperare) онъ признаетъ функціей разума, но обусловленной актомъ воли. Поэтому и законъ, хотя и исходитъ отъ разума, но обусловленъ волею. На сомнѣніе въ возможности относить законъ къ разуму, основанномъ на томъ, что законъ побуждаетъ къ дѣйствіямъ съ нимъ согласнымъ, а побуждать къ дѣятельности есть функція воли, Ѳома Аквинскій отвѣчаетъ указаніемъ на то, что разумъ получаетъ силу побуждать къ дѣйствіямъ отъ воли. Вслѣдствіе этого законъ, по его опредѣленію, не посредственное требованіе разума, а установляемое черезъ посредство велѣнія того, кому принадлежитъ забота объ общемъ благѣ. Вѣчный божественный законъ онъ сравниваетъ съ планомъ, который составляетъ себѣ художникъ, прежде чѣмъ что-либо создастъ, или правитель, прежде чѣмъ что-либо предпишетъ управляемымъ.

Воля Божія, говоритъ онъ, сама по себѣ, по своему существу, in substantia, тождественна съ божественнымъ разумомъ и потому ни противоположна ему, ни подчинена ему. Но разсматриваемая по отношенію къ отдѣльнымъ ея твореніямъ, circa creaturas, она подчинена разуму. Въ своей сущности воля есть самъ разумъ; но въ ея отношеніи къ тварямъ она не разумъ, ratio, а только сообразна съ разумомъ, разумна, rationabilis. Разумъ Божій есть

источникъ вѣчнаго закона, lex aeterna, неизмѣннаго, непреложнаго и служащаго основаніемъ всѣхъ другихъ законовъ. Воля Божія есть источникъ собственно божественнаго закона, lex divina, содержащагося въ божественномъ откровеніи. Но, несмотря на кажущееся примиреніе двухъ принциповъ, воли и разума, или природы Божіей, волѣ дается рѣшительное преобладаніе, такъ какъ lex aeterna есть для Ѳомы Аквинскаго не что иное, какъ планъ міроздаиія, составленный Богомъ, и, слѣдовательно, есть также твореніе, произведеніе Бога, а не слѣдствіе его природы.

Положительное право онъ уже прямо опредѣляетъ какъ постановленіе, основанное на соглашеніи всего народа или велѣніи государя. Поэтому въ концѣ-концовъ Ѳома приходитъ къ тому, что признаетъ божественный законъ установляемымъ разумною волею Божіею, человѣческій—человѣческою волею, регулируемою разумомъ.

ГЛАВА II.

Средневѣковые юристы [1]).

§ 11. Глоссаторы.

Возрожденіе изученія права въ средніе вѣка относится къ началу XII вѣка, когда въ Болоньѣ Ирнерій основываетъ такъ называемую школу глоссаторовъ.

Въ объясненіе этого возрожденія сложилась въ старой литературѣ цѣлая басня, впервые встрѣчающаяся у писателя XVI столѣтія Сигонія (Sigonius, De regno italico). Сигоній, а вслѣдъ за нимъ цѣлый рядъ старыхъ историковъ правовѣдѣнія, напр., Панцеролусъ, разсказываютъ, что въ 1135 году, когда императоръ Лотарь II взялъ городъ Амальфи, тамъ найдена была древняя рукопись Пандектъ. Обрадованный этой находкой, императоръ издалъ законъ, предписавшій обязательное примѣненіе римскаго права, а самую рукопись подарилъ пизанцамъ въ награду за по-

[1]) Savigny, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, VIII Bde. 1 Ausg. 1815—31; 2 Ausg. 1858.—Laferrière, Histoire du droit français, IV, 1853; pp. 273—396.—Стояновъ. Методы разработки положительнаго права, Харьковъ, 1862, стр. 1—16.—Муромцевъ. Рецепція римскаго права на Западѣ, 1886.

мощь, оказанную ими своимъ флотомъ. Рукопись эта сдѣлалась извѣстной въ Болоньѣ, и изученіе ея породило тамъ школу глоссаторовъ.

Во всемъ этомъ разсказѣ вѣрнаго только то, что въ Пизѣ дѣйствительно сохранялась рукопись Пандектъ, весьма древняя, которая съ подчиненіемъ Пизы Флоренціи въ 1406 году была перенесена во Флоренцію, гдѣ и сохраняется до сихъ поръ. Это лучшая рукопись Пандектъ, и въ прежнее время въ Пизѣ и во Флоренціи она была почти предметомъ культа. Но глоссаторамъ была извѣстна другая рукопись (Litera vetus, communis), служившая основаніемъ ихъ изученія. Вмѣстѣ съ тѣмъ они знали и пизанскую рукопись (Litera Pisana) и отдавали ей преимущество, почему и исправляли свой текстъ по ней. Путемъ такихъ исправленій образовался текстъ, который можно назвать болонскимъ— продуктъ критической работы глоссаторовъ. Такимъ образомъ, Litera Pisana служила глоссаторамъ только пособіемъ для исправленія имѣвшагося у нихъ текста Пандектъ, а отнюдь не первоначальнымъ толчкомъ къ самому изученію римскаго права.

Не находитъ себѣ подтвержденія также и разсказъ объ изданномъ будто бы Лотаремъ II законѣ, сообщившемъ обязательную силу римскому праву, и о подаркѣ рукописи пизанцамъ. Если Пандекты до того не были извѣстны, непонятно, какъ Лотарь и особенно пизанцы могли сразу оцѣнить значеніе рукописи, признавъ ее достаточнымъ вознагражденіемъ за содѣйствіе ихъ флота при осадѣ. О законѣ Лотаря мы не находимъ нигдѣ никакого указанія, да и весь разсказъ о немъ покоится на совершенно ложномъ предположеніи, будто до XII столѣтія римское право не было вовсе извѣстно и не дѣйствовало.

Въ дѣйствительности римское право никогда не забывалось и не исчезало ни въ Италіи, ни во Франціи, доказательствомъ чему служатъ уже сохранившіеся до насъ сборники римскаго права, составившіеся въ самомъ началѣ среднихъ вѣковъ, какъ въ Ломбардіи, такъ и въ южной Франціи. Таковы Brachylogus и Petri exceptiones.

Но и самое преподаваніе римскаго права не прерывалось. Есть достовѣрныя указанія на то, что еще въ 534 году въ Римѣ существовала юридическая школа, перенесенная затѣмъ въ Равенну и оттуда въ Болонью, гдѣ уже около 1050 года называютъ учителя римскаго права Пепо. Впрочемъ, самъ Одофредъ, у котораго находимъ это указаніе на Пепо, замѣчаетъ, что онъ былъ nullius nominis.

Весьма вѣроятно также, какъ на это указалъ Лаферрьеръ, что

римское право было изучаемо весьма извѣстнымъ въ исторіи церкви Ланфранкомъ, уроженцемъ города Павіи, переселившимся, по поводу занятія Италіи императорской арміей въ 1042 году, во Францію, гдѣ онъ сдѣлался директоромъ аббатства Бекъ. Комментаріи Ланфранка на посланія апостола Павла обнаруживаютъ въ авторѣ знакомство съ римскимъ правомъ. Ученикъ Ланфранка, св. Ивонъ, епископъ шартрскій, былъ весьма извѣстнымъ юристомъ и составителемъ сборника, извѣстнаго подъ именемъ Decretum Ivonis Carnotensis и включающаго въ себѣ заимствованія изъ Юстиніановыхъ сборниковъ [1]).

Но, конечно, эти отдѣльные примѣры изученія римскаго права и въ XI столѣтіи не могутъ никоимъ образомъ быть поставлены въ параллель съ тѣмъ пышнымъ расцвѣтомъ изученія римскаго права, которое совершилось въ XII вѣкѣ. Это быстрое распространеніе изученія права находитъ, однако, весьма простое объясненіе въ общихъ условіяхъ того времени. XII вѣкъ вообще представляется началомъ того оживленія средневѣковой жизни и средневѣковой мысли, что̀ особенно ярко сказалось затѣмъ въ слѣдующемъ XIII столѣтіи. Къ этой эпохѣ относится первое знакомство съ арабскими комментаторами Аристотеля, послужившее главнымъ толчкомъ къ развитію схоластической философіи. Объяснять возрожденіе изученія римскаго права случайной находкой рукописи Пандектъ тѣмъ болѣе невозможно, что изученіе римскаго права не было одиночнымъ явленіемъ. Одновременно съ этимъ замѣчается подобное же оживленіе и въ разработкѣ каноническаго права и даже феодальнаго.

Возрожденіе научнаго изученія права связывается, какъ мы сказали, съ именемъ Ирнерія. Общій характеръ и значеніе этого возрожденія опредѣляется задачей усвоенія того юридическаго матеріала, какой представляли сборники Юстиніана. Теперь уже болѣе не ограничиваются составленіемъ сокращенныхъ компиляцій, служившихъ непосредственно практической задачѣ. Ирнерій и его продолжатели не отступаютъ предъ усвоеніемъ всего матеріала Юстиніановаго сборника, предъ тѣмъ, чтобы овладѣть этимъ матеріаломъ и въ подробностяхъ и въ цѣломъ и притомъ непосредственно изъ первоисточника. Но вмѣстѣ они ограничиваютъ свою задачу только такимъ усвоеніемъ матеріала. Они не даютъ ни

---

[1]) На праздникахъ въ память этого святого юриста пѣли гимнъ, сложенный въ честь Ивона и очень не лестный для адвокатовъ:

Advocatus et non latro:
Res miranda populo!

историческаго выясненія того готоваго матеріала, который они находили въ Corpus juris civilis, ни философской его критики. Понять и усвоить матеріалъ—дальше этого они не идутъ.

Главной, основной формой, въ которой выражалась дѣятельность средневѣковыхъ юристовъ, были глоссы (glossae), откуда они и получили свое имя—глоссаторы. Первоначально глосса означала толкованіе, объясненіе отдѣльныхъ, непонятныхъ словъ. Съ такимъ характеромъ мы находимъ, дѣйствительно, нѣкоторыя глоссы, особенно у первыхъ глоссаторовъ. Но уже у Ирнерія дѣло не ограничивалось однимъ поясненіемъ непонятныхъ словъ, и глоссы переходятъ въ объясненіе самаго смысла содержанія текста, не относясь вовсе къ какому-нибудь отдѣльному слову.

Глоссы писались на самой рукописи текста, первоначально между строкъ (glossa interlinearis), затѣмъ, по мѣрѣ того какъ глоссы дѣлались обширнѣе, на поляхъ (glossa marginalis).

Глоссы служили основаніемъ какъ преподавательской, такъ и литературной дѣятельности глоссаторовъ. И всѣ другія формы научной дѣятельности глоссаторовъ представляли собой послѣдовательное развитіе глоссъ.

Такъ, по мѣрѣ того какъ число глоссъ увеличивалось, и сами онѣ дѣлались обширнѣе, онѣ разрастались и развивались въ цѣлый непрерывный комментарій къ части или даже цѣлому Corpus juris civilis. Такой комментарій, составившійся изъ развившихся глоссъ, носилъ названіе Apparatus. Первый Аппаратъ къ отдѣльному титулу Пандектъ составленъ былъ уже Булгаромъ. Но первый общій Аппаратъ составилъ только Азо.

Хотя преподаваніе глоссаторовъ, какъ и ихъ литературная дѣятельность, сводилось къ объясненію текста Corpus juris civilis, но тѣмъ не менѣе ихъ лекціи (Lectura) и глоссы не были одно и то же. Въ лекціяхъ глоссаторъ обращался къ учащимся и потому передавалъ имъ все ему извѣстное. Напротивъ, въ писанныхъ глоссахъ онъ имѣлъ въ виду уже знающихъ юристовъ и потому давалъ въ этой формѣ только такія поясненія текста, которыя считалъ новыми или улучшенными въ сравненіи съ глоссами его предшественниковъ. Поэтому лекціи должны быть поставлены на ряду съ глоссами, какъ самостоятельная форма научной дѣятельности глоссаторовъ.

Преподаваніе римскаго права не дѣлилось по предметамъ: раздѣленіе труда между отдѣльными профессорами основывалось на внѣшнемъ дѣленіи Corpus juris civilis. Отдѣльныя каѳедры существовали для изложенія и объясненія Институцій, Кодекса, Пандектъ. Три части Пандектъ (digestum vetus, infortiatum, novum)

служили тогда основаніемъ для дальнѣйшаго болѣе дробнаго раздѣленія преподаванія. Раздѣленіе каѳедръ по предметамъ появляется не раньше XVI вѣка.

Съ развитіемъ преподаванія въ немъ выработалось нѣсколько различныхъ формъ и пріемовъ, которые вмѣстѣ съ тѣмъ породили и особенныя формы литературныхъ обработокъ права. Во время своего полнаго развитія преподаваніе глоссаторовъ совершалось въ такой формѣ: вначалѣ давалось общее обозрѣніе содержанія того титула, который предстояло объяснить. Это такъ называемая summa. Затѣмъ по частямъ прочитывался самый текстъ. Это чтеніе имѣло большое значеніе, такъ какъ глоссаторъ прочитывалъ текстъ такъ, какъ считалъ его правильно установленнымъ критикой. Самое объясненіе содержанія текста начиналось съ того, что оно облекалось въ какой-нибудь случай — casus; затѣмъ давалось обоснованное рѣшеніе вопроса — repetitio. Если вопросъ былъ спорный, то слѣдовало изложеніе разногласій и ихъ оцѣнки — disputatio. Юридическое правило, содержащееся въ объясняемомъ мѣстѣ, облекали въ краткую форму въ видѣ пословицъ — brocarda. И, наконецъ, давали казуистическій анализъ — quaestiones. Таковъ былъ общій планъ преподаванія, измѣнявшійся смотря по условіямъ.

Эти пріемы преподаванія породили соотвѣтствующія имъ литературныя формы: summae, casus, brocardica, repetitiones, disputationes, quaestiones. Кромѣ того, между произведеніями глоссаторовъ мы находимъ изслѣдованія по процессу — de judicilis, объ искахъ — de actionibus, и сборники контраверзъ — dissentiones dominorum и т. п.

Въ новое время вошло въ обыкновеніе относиться къ трудамъ глоссаторовъ съ пренебреженіемъ. Еще Раблэ весьма строго отозвался о глоссахъ [1]), и съ тѣхъ поръ этотъ приговоръ повторялся большинствомъ. Берріа-Сенъ-При въ своей исторіи римскаго права даетъ весьма интересный подборъ извлеченій изъ Glossa ordinaria, составленный Аккурсіемъ, рельефно выставляющей слабыя стороны ученій глоссаторовъ [2]).

Прежде всего поражаетъ полное отсутствіе историческихъ

---

¹) Rabelais. Pantagruel, l. I, ch. 5: Au monde, continue-t-il, n'y a livres tant beaux, tant ornés, tant élégans comme le sont les tecstes des pandectes; mais la bordure d'iceux c'est à savoir la Glosse d'Accurse est tant sale, tant infame et punaise, que ce n'est qu'ordure et vilainie.

²) Berriat-Saint-Prix, Histoire du droit romain, 1821, pp. 287—299. Эти извлеченія взяты имъ изъ двухъ первыхъ и половины третьей книги Кодекса (p. 288, Note 31).

свѣдѣній. Такъ, lex Hortensia, по объясненію глоссъ, изданъ царемъ Гортензіемъ. Августъ хотѣлъ усыновить нѣкоего Германика, но тотъ не согласился на это. Тогда онъ уговорилъ нѣкоего Тиберія усыновить Германика и затѣмъ самъ усыновилъ Тиберія. При восшествіи на престолъ Юстиніана (527 года по Р. Хр.) Іисусъ Христосъ еще не рождался. Вотъ примѣръ того, какъ глосса объясняетъ выраженія глоссируемаго текста. Водолазы называются urinatores, потому что они также все видятъ въ водѣ, какъ врачи по виду мочи узнаютъ болѣзни. Lex Falcidia получила свое названіе отъ слова falx (коса), потому что законъ этотъ, ограничившій право дѣлать отказы въ ущербъ наслѣдникамъ, также обрѣзалъ легаты, какъ коса обрѣзываетъ траву. Ихъ логическая аргументація не уступаетъ ихъ исторической и философской учености. Адвокатъ можетъ требовать уплаты себѣ вознагражденія впередъ, потому что нельзя извлекать изъ чужой земли камни, не вознаградивъ предварительно хозяина. Извѣстный вопросъ, что̀ должно считаться главною вещью и что̀ придаточной: холстъ, на которомъ нарисована картина, или самая картина, глосса рѣшаетъ такъ, что холстъ является придаточною, когда нарисованъ не медвѣдь, а человѣкъ. Не слѣдуетъ издавать законовъ, которые бы имѣли въ виду добрыхъ женъ, ибо законы должны быть общими правилами, а добрая жена рѣдкость. Приводя такіе примѣры, Берріа-Сенъ-При спѣшитъ, однако, оговориться, что, несмотря на весьма многочисленные и грубые промахи глоссаторовъ, ихъ труду нельзя отказать въ научномъ достоинствѣ. Онъ приводитъ при этомъ слова Гравины, что въ глоссахъ мы находимъ изложеніе содержанія каждаго закона, какъ въ общемъ, такъ и въ частностяхъ, сопоставленіе различныхъ мѣстъ Corpus juris civilis, относящихся къ одному и тому же вопросу, и иногда весьма удачныя попытки ихъ соглашенія, а также указаніе многихъ вопросовъ, возникающихъ при толкованіи текста, весьма полезное для практики.

Но наиболѣе справедливую оцѣнку дѣятельности глоссаторовъ мы находимъ у Савиньи. Онъ признаетъ, что у глоссаторовъ было много слабыхъ сторонъ, и что приводимые у Берріа-Сенъ-При примѣры служатъ указаніемъ на дѣйствительно серьезные недостатки. Но, во-первыхъ, по этимъ примѣрамъ нельзя судить о всѣхъ глоссаторахъ, и, въ особенности, по нимъ нельзя себѣ составить сужденія о тѣхъ представителяхъ школы глоссаторовъ, которые дѣйствовали во время ея наибольшаго процвѣтанія. Всѣ примѣры Берріа-Сенъ-При взяты изъ Glossa ordinaria, составленной уже въ эпоху упадка школы. Для серьезной оцѣнки слѣдо-

вало бы обратиться къ предшествовавшимъ глоссаторамъ, напр., къ Плацентину. Во-вторыхъ, нельзя эти промахи глоссаторовъ въ историческихъ и филологическихъ объясненіяхъ судить строго. Намъ кажутся они смѣшными, потому что мы получаемъ теперь безъ всякаго труда такой запасъ историческихъ свѣдѣній, какой въ средніе вѣка стоилъ бы чрезвычайныхъ усилій. Но, что̀ еще важнѣе, рядомъ съ этими слабыми сторонами, легко объяснимыми общимъ состояніемъ знаній въ ту эпоху, глоссаторы имѣютъ за собой несомнѣнныя научныя заслуги, поважнѣе тѣхъ частныхъ достоинствъ, на которыя указываетъ Гравина.

До глоссаторовъ, можно сказать, сохранилась и изучалась только буква римскаго права. Глоссаторы же обратились къ изученію самаго смысла—ихъ мысль стремилась проникнуть въ мысль римскихъ юристовъ—и этимъ путемъ они установили въ области права ту живую духовную связь съ древнимъ Римомъ, которая непрерывно сохраняется и до нашихъ дней.

Въ частности, особенное вниманіе обращаетъ на себя критическая обработка глоссаторами текста источниковъ. Они выполнили ту черную, кропотливую работу, которая требуетъ большой затраты силъ и времени, и безъ которой обойтись было бы невозможно. Современныя работы по римскому праву всѣ опираются, какъ на свое необходимое предположеніе, на эту подготовительную работу глоссаторовъ.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній намъ предстоитъ обратиться къ разсмотрѣнію дѣятельности выдающихся представителей школы, начиная съ Ирнерія. Свѣдѣнія наши о немъ весьма скудны. Сохранился разсказъ, что первоначально онъ былъ грамматикомъ и лишь случайно былъ наведенъ на изученіе римскаго права. Желая опредѣлить значеніе слова as, онъ обратился къ рукописи Пандектъ и мало-по-малу, заинтересовавшись содержаніемъ рукописи, перешелъ отъ грамматическихъ изслѣдованій языка къ изученію самаго права.

Покуда были извѣстны лишь немногія отдѣльныя глоссы Ирнерія, этому еще можно было вѣрить. Но открытыя Фиттингомъ сочиненія Ирнерія: Aequitas, Quaestiones de juris subtilitatibus и особенно Summa codicis, показали, что онъ былъ большимъ знатокомъ римскаго права и, очевидно, пользовался работами своихъ предшественниковъ. И по внѣшней формѣ его сочиненія не простой комментарій источниковъ, а въ полномъ смыслѣ слова систематическіе трактаты [1]).

---

[1]) Summa Codicis des Irnerius, hrgbn von Hermann Fitting. 1894.

Вслѣдъ за Ирнеріемъ должны быть поставлены четыре одновременно жившихъ глоссатора, извѣстные подъ общимъ названіемъ quatuor doctores: Bulgarus, Martinus, Jacobus и Hugo [1]. Наиболѣе свѣдѣній сохранилось о двухъ первыхъ изъ нихъ.

Булгаръ († 1166) представляется гораздо симпатичнѣе Мартина. Въ сохранившихся о немъ разсказахъ онъ представляется намъ личностью строго честною и въ тѣхъ случаяхъ, когда ему приходилось сталкиваться съ Мартиномъ; его образъ дѣйствія представляется несравненно благороднѣе того, какъ рисуется намъ въ тѣхъ же разсказахъ Мартинъ. Зато Мартинъ († 1157) былъ весьма набожный и старался согласовать начала римскаго права съ велѣніями божественныхъ законовъ. Онъ происходилъ изъ стараго рода Гозіевъ, а потому ученики его также назывались гозіанами.

Одною изъ главныхъ ихъ контроверзъ былъ вопросъ о судьбѣ приданаго въ томъ случаѣ, когда жена умираетъ бездѣтной: должно ли приданое быть возвращено тестю, или же его получаетъ мужъ? Булгаръ отстаивалъ право тестя, Мартинъ—зятя. Случилось такъ, что у самого Булгара первая жена его умерла бездѣтной. Тесть его обратился къ Мартину за разъясненіемъ, къ кому должно перейти приданое. Мартинъ отвѣчалъ, что, по его мнѣнію, вообще зятю, но что въ данномъ случаѣ тестю, потому что самъ Булгаръ такъ рѣшаетъ этотъ вопросъ — Мартинъ ожидалъ, что Булгаръ, когда дѣло коснется его интересовъ, измѣнитъ своему убѣжденію. Но Булгаръ самъ добровольно возвратилъ приданое тестю.

Больше значенія для исторіи науки имѣетъ другой разсказъ о столкновеніи Булгара съ Мартиномъ. Дѣло касается Фридриха Барбароссы. На языкѣ того времени императоръ назывался dominus mundi, и Фридриха Барбароссу интересовало знать, можетъ ли онъ на этомъ основаніи считать себя собственникомъ всѣхъ земель, или же онъ называется dominus въ какомъ-нибудь другомъ, болѣе ограниченномъ смыслѣ. Булгаръ отвѣчалъ, что императоръ не есть собственникъ земель, находящихся въ частномъ обладаніи, а имѣетъ на нихъ только dominium eminens. Мартинъ, напротивъ, призналъ императора собственникомъ и былъ за это награжденъ подаркомъ лошади. Булгаръ же утѣшился каламбуромъ: amisi equum, quia dia dixi aequum, quod non erat aequum.

---

[1]) Ирнерію приписываютъ такую оцѣнку ихъ достоинствъ:

Bulgarus os aureum, Martinus copia legum,
Hugo mens legum, Jacobus idem quod ego.

Этотъ анекдотъ имѣетъ то значеніе, что въ немъ впервые встрѣчается указаніе на ученіе о разграниченіи dominium privatum и dominium eminens, такъ что, напримѣръ, Лоренцъ Штейнъ въ своей Entwährungslehre съ него именно начинаетъ свое изложеніе исторіи ученія о dominium eminens [1]).

Изъ произведеній Булгара кромѣ глоссъ дошли до насъ еще Комментаріи къ титулу Пандектъ—De regulis juris—и изслѣдованіе его по процессу—De judiciis, въ рукописяхъ, присоединяемое къ сочиненію Плацентина: De varietate actionum. Кромѣ того, есть указаніе, что онъ писалъ глоссы къ liber feudorum, но онѣ не сохранились. Отъ Мартина и Якоба извѣстны только глоссы. Отъ Гуго, кромѣ глоссъ, мы имѣемъ еще Distinctiones.

Вслѣдъ за quatuor doctores идетъ длинный рядъ глоссаторовъ, продолжавшихъ изученіе римскаго права въ томъ же духѣ и направленіи, какъ и они: Rogerius, Albericus, Aldricus, Wilhelmus de Cabriano, Odericus, Placentinus, Bassianus, Pilius [2]), Cuprianuls, Galgosius, Otto, Lotharius, Baudinus, Burgundio. Изъ нихъ мы остановимся только на двухъ: Плацентинѣ и Бассіанѣ.

Плацентинъ († 1192), уроженецъ Піаченцы, преподавалъ какъ въ Италіи, такъ и во Франціи. Онъ былъ человѣкъ съ большимъ самомнѣніемъ, и quatuor doctores не удостоивались отъ него другого названія, какъ miseri bolonienses! Разсказываютъ, что, будучи въ Болоньѣ, онъ въ своихъ лекціяхъ отозвался съ насмѣшкой о другомъ болонскомъ юристѣ, Гейнрихѣ Байлѣ, именно по поводу senatus consultum Vellejanum [3]). Байла, который, по словамъ Одофреда, былъ strenuus in armis magis, quam in legibus, обидѣвшись на Плацентина, вломился къ нему въ домъ ночью, и Плацентинъ спасся только бѣгствомъ. Боясь преслѣдованія Байлы, онъ удалился во Францію въ Монпелье и основалъ тамъ юридическую школу,—до того тамъ была только медицинская. Изъ его сочиненій особеннаго вниманія заслуживаетъ De varietate actionum [4]). Это сочиненіе замѣчательно особенно тѣмъ, что представляетъ, повидимому, первую попытку обработки римскаго права въ свободной самимъ имъ установленной системѣ [5]).

---

[1]) Stein. Verwaltungslehre, VII.

[2]) Отъ него сохранились первыя brocarda.

[3]) Плацентинъ, кажется, намекалъ, что Гейнрихъ самъ причастенъ къ дѣламъ, въ которыхъ играли роль поручительства женщины. Смыслъ этого мѣста не совсѣмъ ясенъ: Erat in partibus, ubi habitat SC. Vellejanum.

[4]) Кромѣ того, извѣстны: Глоссы, Сумма къ институціямъ, кодексу и Tres libri, добавленія къ Аппарату Bulgari, De regulis juris и нѣсколько мелкихъ.

[5]) Savigny (IV, 445) приводитъ весьма интересное предисловіе этой книги. Русскій переводъ его у Стоянова, Методы, (стр. 30).

Іоаннъ Бассіанъ († 1197), уроженецъ Кремоны, былъ ученикомъ Булгара и учителемъ Азо. Онъ былъ весьма даровитый, но велъ жизнь довольно разгульную. Пастренго [1]) разсказываетъ, что онъ такъ увлекался игрой, что проигрывалъ своимъ ученикамъ все, даже одежду [2]).

Его мнѣнія по большей части приняты Азо и Аккурсіемъ и чрезъ нихъ получили большую популярность. Изъ его сочиненій [3]) особенно замѣчательно Arbor actionum, представляющее весьма любопытную попытку графическаго изображенія анализа юридическихъ понятій.

Бассіанъ исходитъ изъ той мысли, что всю теорію исковъ можно свести къ слѣдующимъ двѣнадцати различіямъ. Иски могутъ быть: a) praetoriae, cuviles; b) in rem, in personam, mixtae; c) rei persecutoriae, poenae, tam rei quam poenae; d) in simplum, in duplum, in triplum, in quadruplum; e) bonae fidei, stricti juris; f) perpetuae, temporales; g) in heredes transitoriae, aliae non; h) aliae infamant, aliae non; i) directae, utiles; k) directae, contrariae; l) universales, singulares, generales; m) cimplices, duplices. Сведеніе ученія объ искахъ къ этимъ элементамъ даетъ возможность дать такое графическое его изображеніе. Бассіанъ рисуетъ дерево съ вѣтвями; на вѣтвяхъ кружки, въ которые вписаны названія различныхъ исковъ, а по окружности стоятъ буквы, обозначающія перечисленныя раздѣленія. На буквахъ— точки: одна, двѣ, три, обозначающія, какой членъ дѣленія примѣнимъ къ данному иску: такъ, a обозначаетъ actio praetoria; b—actio in personam; c—actio persecutoria tam rei, quam poenae; d—in quadruplum; и т. д.

Это Arbor actionum можетъ быть по праву поставлено наравнѣ съ De varietate actionum Плацентина. Если сочиненіе Плацентина замѣчательно какъ систематическая обработка теоріи исковъ, то сочиненіе Бассіана даетъ замѣчательный анализъ элементовъ этой теоріи. Эти примѣры показываютъ, что лучшіе изъ глоссаторовъ могли подняться гораздо выше простой экзегезы источниковъ и,

---

[1]) Одинъ изъ комментаторовъ, ум. 1370.

[2]) Это, впрочемъ, была не рѣдкость между глоссаторами. Про другого изъ нихъ, Альерика, разсказываютъ, что студенты-испанцы стали его угощать и, когда онъ, находя поданное ему красное вино слишкомъ крѣпкимъ, просилъ его разбавить, они подлили ему вмѣсто воды бѣлое вино. Результатъ понятенъ. Коварные испанцы воспользовались его опьяненіемъ и склонили къ поручительству на весьма значительную сумму.

[3]) Глоссы и нѣсколько Суммъ.

по крайней мѣрѣ, въ теоріи исковъ представили высокую степень развитія юридическаго анализа и синтеза.

Процвѣтаніе въ XII столѣтіи изученія римскаго права въ Италіи не могло, конечно, не оказать своего вліянія и за предѣлами Италіи. И, дѣйствительно, мы имѣемъ указанія на фактъ, подтверждающій это. Мы говорили уже, что Плацентинъ перенесъ преподаваніе римскаго права въ Монпелье (Montepessulanum), гдѣ оно сохранилось и послѣ него. Одофредъ сохранилъ намъ любопытный разсказъ объ Абелярѣ, профессорѣ схоластической философіи въ Парижѣ (1108—1140). Онъ весьма презрительно относился къ глоссаторамъ и публично заявилъ съ каѳедры, что нѣтъ ни одного закона въ Corpus juris, котораго бы онъ не смогъ объяснить. Однако, когда ему предложили объяснить l. 5 Cod. III. 39, de finium regundorum, онъ вынужденъ былъ сознаться, что не понимаетъ его: nescio quid velit dicere ista lex. Этотъ разсказъ показываетъ, что возродившаяся наука права сильно занимала умы парижскихъ ученыхъ. Сохранились и другія указанія, что парижскій университетъ не оставался въ XII столѣтіи чуждъ преподаванію римскаго права. Но въ началѣ XIII вѣка развитію этого преподаванія былъ положенъ конецъ извѣстной декреталіей папы Гонорія III, Super specula, 1220 года, запрещавшей преподаваніе римскаго права въ Парижѣ и окрестныхъ мѣстахъ. Это запрещеніе сохранило свою силу до XVI вѣка, такъ что еще Куяцію понадобилось спеціальное разрѣшеніе на преподаваніе римскаго права.

Причиной такого запрещенія послужило, вѣроятно, то обстоятельство, что въ борьбѣ папъ съ императорами глоссаторы стали на сторону императоровъ.

Впрочемъ, это запрещеніе не было исключительнымъ явленіемъ. Подобное же запрещеніе существовало и въ Англіи. Первый, распространившій тамъ изученіе римскаго права, былъ Вакарій.

Онъ основалъ школу римскаго права въ Оксфордѣ. И, хотя преподаваніе римскаго права тамъ было вскорѣ воспрещено, но запрещеніе оказалось безсильнымъ. Вакарій составилъ книгу, подобныхъ которой мы не встрѣчаемъ у другихъ глоссаторовъ. Между его оксфордскими учениками было много бѣдныхъ, не могшихъ пріобрѣсть рукописей Corpus juris civilis. Поэтому, чтобы облегчить имъ изученіе римскаго права, онъ составилъ родъ хрестоматіи, въ которую вошло существенное. Заглавіе ея такое: Liber ex universo enucleato jure exceptus et pauperibus praesertim destinatus. Эта книга пользовалась въ Оксфордѣ большой попу-

лярностью, и студенты, изучавшіе римское право, стали даже по ней называться pauperistae.

Перечисленными глоссаторами и ограничивается эпоха процвѣтанія школы. Ученикъ Бассіана, Азо, уже представляетъ переходъ къ наступившему затѣмъ упадку изученія римскаго права.

Азо († 1230?) былъ профессоромъ въ Болоньѣ и пользовался большимъ успѣхомъ. Онъ такъ преданъ былъ профессорскому дѣлу, что во время каникулъ ему было не по себѣ. По разсказу Одофреда, онъ умеръ во время осеннихъ каникулъ и, по случаю его смерти, лекціи въ тотъ годъ не начинались до праздника всѣхъ святыхъ.

Сочиненія [1]) Азо пріобрѣли такой авторитетъ, что они почти вытѣснили сочиненія другихъ глоссаторовъ. Отсюда и поговорка: Chi non ha Azzo, non vada a Palazzo. Вліяніе ихъ не ограничилось Италіей, но достигало даже Англіи, гдѣ оставило свои слѣды въ произведеніяхъ Брактона.

Глоссы Азо обращаютъ на себя вниманіе прежде всего тѣмъ, что впервые составили связное цѣлое, такъ называемое apparatus, именно къ Digestum vetus и къ Кодексу, между тѣмъ какъ до него такіе apparatus встрѣчались только къ отдѣльнымъ титуламъ Пандектъ.

Это развитіе глоссъ въ цѣлый аппаратъ для послѣдующей судьбы разработки права имѣло очень большое значеніе. Глоссы предшественниковъ Азо, какимъ бы авторитетомъ онѣ ни пользовались, не могли все-таки заслонить собою отъ изучающаго самый текстъ источниковъ, не могли сосредоточить его вниманія исключительно на себѣ, отвлекая его отъ изученія самихъ источниковъ. Будучи отрывочными, отдѣльными глоссами, которыхъ безъ соображенія съ глоссируемымъ текстомъ нельзя было и понять, онѣ сами по необходимости обращали изучающаго къ источникамъ. Напротивъ, Аппаратъ Азо составляетъ уже одно связное цѣлое; онъ могъ быть изучаемъ и самъ по себѣ. Такъ какъ для посредственнаго ума пріятно находить уже готовое толкованіе, и такъ какъ вообще произведеніе современника представлялось естественно болѣе понятнымъ и легче усвоиваемымъ, нежели текстъ Corpus juris civilis, то и немудрено, что Аппаратъ, получившій свое начало отъ Азо, мало-по-малу заслонилъ собою глоссируемый текстъ, сдѣлавшись вмѣсто него предметомъ изученія. Такимъ образомъ,

---

[1]) Изъ нихъ сохранились Глоссы, Чтенія о кодексѣ, Сумма къ нему же, Сумма къ институціямъ Брокарда и Quaestiones.

работа Азо послужила внѣшнимъ толчкомъ къ упадку школы. Послѣ него живое изученіе римскаго права въ его непосредственныхъ источникахъ замѣняется безплоднымъ пережевываніемъ уже разжеваннаго прежними глоссаторами. Послѣдній, кто пишетъ еще самостоятельныя глоссы на текстъ источниковъ, былъ Hugolinus, какъ и Азо, ученикъ Бассіана (умеръ позже 1238 года). Слѣдующіе затѣмъ глоссаторы уже не пишутъ глоссъ и все болѣе и болѣе сосредоточиваютъ работу на изученіи и толкованіи чужихъ глоссъ. Это направленіе не могло не породить потребности въ компилятивномъ сборникѣ глоссъ — потребность, которая и нашла себѣ удовлетвореніе въ работахъ Аккурсія.

Accursius [1]), сынъ флорентинскаго крестьянина (1182—1260?), былъ ученикомъ Азо. По словамъ Виллани, онъ былъ крѣпкаго тѣлосложенія, лицо его имѣло серьезное и задумчивое выраженіе. Онъ отличался памятью и велъ очень воздержную жизнь. Онъ пріобрѣлъ значительное состояніе не одною, однако, ученою дѣятельностью: сохранились указанія, что онъ давалъ ученикамъ деньги въ ростъ и бралъ съ нихъ взятки. Послѣ 40-лѣтней профессорской дѣятельности онъ удалился въ свою виллу, гдѣ занялся собираніемъ глоссъ и составленіемъ изъ нихъ общей компиляціи. Это собраніе глоссъ его предшественниковъ и современниковъ, извѣстное подъ именами просто glossa или Glossa ordinaria, и составило его славу.

Однако, уже нѣкоторые современники относились къ ней отрицательно, напр. Бенинказа изъ Ареццо смѣялся надъ Аккурсіемъ, что тотъ totum corpus juris combrattavit. Между гуманистами презрительное отношеніе къ Аккурсію было раздѣляемо всѣми, и изученіе его компиляціи не называли иначе, какъ Accursianum absynthium bibere.

Оцѣнивая эту Glossa ordinaria, Савиньи останавливается на трехъ вопросахъ: на томъ, что̀ выбиралъ Аккурсій для своего сборника, какъ обрабатывалъ выбранный матеріалъ и что̀ прибавилъ къ нему своего.

Вполнѣ оцѣнить выборъ въ настоящее время довольно трудно, такъ какъ мы не располагаемъ всѣмъ тѣмъ матеріаломъ, который имѣлъ предъ собой Аккурсій. Но все-таки можно замѣтить, что выборъ его не отличался ни тщательностью, ни удачностью. Онъ выбиралъ многія неимѣющія значенія интерлинеарныя глоссы

[1]) Онъ самъ такъ объяснилъ свое имя: nomen meum scilicet Accursium: quod est honestum nomen, dictum quia accurit et succurrit contra tenebras juris civilis.

(напр. объясненіе etsi—quamvis, ne-et non, admodum—valde) и обошелъ почти совсѣмъ глоссы такихъ глоссаторовъ, какъ Плацентинъ и Пиллій.

Отношеніе его къ выбранному матеріалу также не отличается добросовѣстностью. Вотъ примѣръ. Какъ извѣстно, Юстиніанъ постановилъ въ Кодексѣ, чтобы несовершеннолѣтніе защищались противъ погасительной давности не реституціей, а ipso jure. Между тѣмъ въ одной изъ новеллъ для одного частнаго случая (приданое) все-таки принимается реституція. Объ этомъ противорѣчіи Плацентинъ замѣтилъ: „Item quid dicemus quod Auth. Siminor de dote non numerata ait, minore esse restituendum? Profecto dicemus, esse speciale vel Justinianum de letheo fonte potasse“. Это замѣчаніе Гуголинъ передалъ такъ: vel secundum p. biberat Justinianus de letae palude quod illarum legum mentem non retinebat et oblivioni tradiderat. У Аккурсія же это замѣчаніе Плацентина искажено до неузнаваемости: „vel secundum Pla, biberat hic Iustinianus, et non recordabatur de illis legibus“. Любопытно, что эта пошлость, всецѣло принадлежащая Аккурсію, явилась у Берріа-Сенъ-При, въ числѣ другихъ, обвинительнымъ пунктомъ противъ глоссаторовъ вообще.

Своего Аккурсій не внесъ почти ничего, и даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ излагаетъ контроверзы, онъ не высказываетъ опредѣленнно своего мнѣнія. Любопытно наставленіе, которое Дипловатакцій [1]) даетъ, чтобы опредѣлить, какого изъ приводимыхъ мнѣній держался самъ Аккурсій. По общему правилу, слѣдуетъ считать мнѣніемъ Аккурсія послѣднее изъ приведенныхъ. Но отсюда дѣлается пять исключеній: 1) если предыдущее имѣетъ за собой лучшія основанія; 2) если оно внушено справедливостью; 3) если послѣднее начинается съ alii или quidam dicunt; 4) если первое благопріятствуетъ браку или 5) церкви.

Такимъ образомъ, научное достоинство Glossae ordinariae очень невысоко. Тѣмъ не менѣе вліяніе ея было громадно. Весьма скоро она получаетъ въ судахъ почти силу закона, такъ что въ XIV столѣтіи одинъ адвокатъ могъ замѣтить: malo pro me glossam, quam textum, quia textus non tam facile intrat in caput judicis, quam glossa. Этотъ успѣхъ объясняется тѣмъ, что, явившись во время упадка научной дѣятельности, Glossa ordinaria представилась весьма удобнымъ средствомъ обойтись безъ обращенія къ разсѣяннымъ глоссамъ старыхъ глоссаторовъ.

---

[1]) Thomas Diplovataccius (1468—1541) извѣстенъ какъ авторъ біографій средневѣковыхъ юристовъ.

Сыновья Аккурсія также извѣстны въ исторіи юридической литературы. Они продолжали работать въ томъ же компилятивномъ направленіи, какъ и отецъ, но еще съ меньшимъ успѣхомъ. Имя одного изъ нихъ сдѣлалось даже синонимомъ плохихъ глоссъ (Glossae Cervinae parum habent saporem. Diplovataccius). Въ нравственномъ отношеніи они также слѣдуютъ отцу и къ корыстолюбію присоединили еще другіе пороки. По крайней мѣрѣ, въ дантовомъ Аду одинъ изъ нихъ, Францискъ, фигурируетъ среди содомитовъ (XV, v. 100).

Современникомъ и соперникомъ Аккурсія является Одофредъ († 1265). Разсказываютъ даже, что когда Аккурсій занялся составленіемъ своей глоссы, онъ нашелъ необходимымъ скрыть свое дѣло отъ Одофреда и для этого притворился на время больнымъ.

По научному достоинству Одофредъ стоялъ на томъ же уровнѣ, что и Аккурсій. Ни тотъ, ни другой не дали ничего самостоятельнаго. Аккурсій прославился какъ компиляторъ. Что же касается Одофреда, то его Lecturae не представляютъ никакого значенія, какъ юридическое изслѣдованіе. Весь ихъ интересъ ограничивается тѣми біографическими и историческими указаніями относительно глоссаторовъ и болонской школы, которыя въ видѣ отдѣльныхъ эпизодическихъ вставокъ въ большомъ изобиліи включены въ его лекціи. Можно думать, что, не надѣясь привлечь вниманіе слушателей научнымъ достоинствомъ своихъ лекцій, онъ нарочно уснащалъ ихъ всевозможными анекдотами. Во всякомъ случаѣ его Lecturae являются главнымъ источникомъ нашихъ свѣдѣній о жизни и дѣятельности глоссаторовъ.

Въ XIII вѣкѣ изученіе римскаго права получило также весьма широкое распространеніе во Франціи. Въ тулузскомъ университетѣ, основанномъ въ 1228 г., мы находимъ преподающимъ римское право сына Аккурсія Франциска, Якобуса изъ Равиньи († 1296), Рамонда Да-Коста, Арнольда Новелли. Въ орлеанскомъ университетѣ, впервые упоминаемомъ въ памятникахъ въ 1236 году, въ концѣ XIII вѣка преподавалъ римское право Petrus a Bella Pertica (Pierre de Belle-Perche). Орлеанская школа юристовъ отличалась вообще слишкомъ свободнымъ отношеніемъ къ тексту источниковъ, за что и заслужила упрекъ со стороны Бартола.

§ 12. Комментаторы.

Съ Аккурсіемъ и Одофредомъ заканчивается существованіе школы глоссаторовъ. Дальнѣйшая работа надъ усвоеніемъ матеріала римскаго права прекращается. Въ школѣ комментаторовъ,

смѣнившихъ школу глоссаторовъ, все дѣло сводится къ примѣненію формальныхъ пріемовъ схоластики къ установленному уже глоссаторами матеріалу.

Примѣненіе схоластической логики къ обработкѣ права обыкновенно соединяютъ съ именемъ Бартола и его послѣдователей бартолистовъ и, слѣдовательно, относятъ не ранѣе, какъ въ половинѣ XIV столѣтія. Однако, такое мнѣніе, какъ доказалъ Савиньи, ошибочно. Уже въ концѣ XIII столѣтія мы находимъ юристовъ, примѣнявшихъ схоластическій методъ. Первымъ примѣнившимъ этотъ методъ къ юриспруденціи называютъ уже извѣстнаго намъ Якобуса. Но особенное вниманіе обращаетъ на себя Раймундъ Луллъ, Raimundus Lullus, 1235 (6?)—1315 [1]).

Онъ задался мыслью о совершенномъ преобразованіи всѣхъ наукъ посредствомъ изобрѣтеннаго имъ великаго искусства—ars magna. Дѣло заключалось не болѣе, не менѣе, какъ въ изобрѣтеніи особой машины, въ родѣ счетныхъ машинъ, съ помощью которой каждый могъ въ самое короткое время, въ одинъ—три мѣсяца, изучить любую науку и затѣмъ развивать и разрабатывать ее дальше съ помощью той же машины. Машина эта состояла изъ различныхъ круговъ подвижныхъ и неподвижныхъ, содержащихъ въ себѣ различныя геометрическія фигуры; каждой изъ сторонъ фигуръ соотвѣтствовало опредѣленное основное понятіе. Двигая кругъ, можно получать сочетаніе и развитіе любыхъ понятій [2]).

Изобрѣтенное имъ искусство Луллъ примѣнилъ и къ правовѣдѣнію [3]). Въ своихъ юридическихъ сочиненіяхъ онъ касается самыхъ разнообразныхъ вопросовъ. Рядомъ съ совершенно безсмысленными, чисто схоластическими вопросами, какъ, напримѣръ, quaeritur utrum homo possit baptizari a diabolo? ad quod respondendum est quod non—мы находимъ и болѣе живые вопросы: utrum tenetur Papa mittere de jure praedicatores ad infideles и даже utrum pauper habebat jus in divitiis divitis? — при чемъ Луллъ отвѣчаетъ на это утвердительно. Съ самой манерой аргументаціи и пріемами доказательствъ Лулла лучше всего можетъ познакомить слѣдующій любопытный примѣръ. Оселъ пасется на

---

[1]) Герой неоконченной поэмы гр. А. Толстого „Алхимикъ".

[2]) Подробности объ этй машинѣ смотри у Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande.

[3]) Съ этой цѣлью онъ написалъ сочиненія: Ars juris particularis, Ars utriusque juris s. ars brevis de inventione mediorum juris civilis, Liber principiorum juris, Ars de jure, Opusculum novae logicae ab scientiam juris et medicinae. Всѣхъ сочиненій Лулла насчитываютъ болѣе 300. Но всѣ они небольшого объема и представляютъ по большей части повтореніе одного и того же.

берегу рѣки около того мѣста, гдѣ привязана лодка, входитъ въ лодку, перегрызаетъ веревку и уплываетъ вмѣстѣ съ лодкой. Спрашивается, кто долженъ нести убытки: хозяинъ лодки или хозяинъ осла? Луллъ разрѣшаетъ этотъ вопросъ въ своей Ars utriusque juris такъ, что хозяинъ осла долженъ нести $^4/_5$ общаго убытка, а хозяинъ лодки $^1/_5$. Вотъ основанія этого рѣшенія: quia asinus dedit damnum domino barchae per quatuor causas: per elementativam, vegetativam, sensitivam et emaginativam, ex quibus est compositus, barcha autem non dedit damnum domino asini nisi per elementativam ex qua ipsa est. Искусство, изобрѣтенное Луллом̀ъ, примѣнялось имъ не только къ толкованію законовъ, но и къ критикѣ ихъ: jurista tentere debet utrum lex sit vera aut falsa. Но тутъ онъ очень остороженъ. Если законъ окажется ложнымъ, то онъ совѣтовалъ о немъ вовсе и не упоминать.

Такимъ образомъ, еще до Бартола схоластическая метода уже примѣнялась къ обработкѣ юридическаго матеріала. Значеніе Бартола (Bartolus de Saxoferato, 1314—1357) обусловливается, напротивъ, тѣмъ, что онъ умѣлъ въ пользованіи этимъ методомъ соблюсти извѣстную мѣру. Хотя и онъ не остался чуждъ недостатковъ, свойственныхъ современнымъ ему юристамъ, по все же у него форма не подавляетъ, какъ у другихъ, содержанія. Принятый имъ схоластическій методъ не мѣшалъ ему внести нѣкоторое внутреннее оживленіе въ изученіе римскаго права, которое со времени Аккурсія свелось къ безсодержательной схоластикѣ. Относительной содержательностью и живостью своихъ ученій Бартолъ обязанъ, вѣроятно, тому, что онъ не съ самаго начала посвятилъ себя преподавательской дѣятельности, а, напротивъ, сначала былъ юристомъ-практикомъ [1]). Это избавило его отъ полнаго подчиненія тогдашней школьной рутинѣ. Профессоромъ онъ былъ въ Пизѣ и затѣмъ въ Перуджіи, гдѣ и умеръ. Разсказываютъ, что при всемъ своемъ дарованіи онъ имѣлъ весьма слабую память, такъ что одинъ его коллега (Franciscus de Tigrinis) помогалъ ему, подыскивая тѣ мѣста источниковъ, которыя нужны были для подкрѣпленія своихъ положеній.

Изъ сочиненій Бартола, кромѣ Комментарія къ Пандектамъ, къ Кодексу, Новелламъ, Институціямъ, извѣстны еще мелкія его сочиненія (Consilia, Quaestiones, Tractatus). Изъ нихъ стоитъ указать на два: Quaestio inter virginem Mariam et diabolum и Tractatus de statutis. Первое интересно во двоякомъ отношеніи. Во-первыхъ, оно характеристично для своей эпохи. Это—изображеніе

---

[1]) Онъ, говорятъ, принималъ участіе въ составленіи Золотой буллы.

процесса между Св. Дѣвой и діаволомъ о спасеніи рода человѣческаго. Каждая сторона опирается на римское право. Во-вторыхъ, оно представляетъ и тотъ интересъ, что наглядно представляетъ намъ, каковъ въ ту эпоху былъ нормальный ходъ судебнаго процесса. Tractatus de statutis есть первое по времени изслѣдованіе о соотношеніи разномѣстныхъ законовъ.

Слава Бартола была такъ велика, что ни одинъ изъ средневѣковыхъ юристовъ не можетъ съ нимъ въ этомъ сравниться. Его мнѣнія приводятся его современниками обыкновенно съ похвалой и даже съ благоговѣніемъ. Даже одинъ изъ представителей новаго гуманистическаго направленія, вытѣснившаго въ XVI вѣкѣ школу бартолистовъ, Альціатъ, называетъ его первымъ изъ толкователей Corpus juris civilis и во всѣхъ случаяхъ, гдѣ самъ не даетъ толкованія, ссылается на Бартола. Въ Падуѣ была основана даже особая каѳедра подъ названіемъ: lectura textus, glossae et Bartoli.

У послѣдователей Бартола схоластическій формализмъ и поклоненіе авторитету достигаютъ своего полнаго развитія. За формами схоластической логики, за безчисленными divisiones, subdivisiones, distinctiones, subdistinctiones, ampliationes, limitationes и т. д., содержаніе совсѣмъ забывалось. Изложеніе вмѣстѣ съ крайней безсодержательностью отличалось необыкновенной пространностью. При этомъ изученіе источниковъ уступаетъ мѣсто изученію глоссъ и комментаріевъ, и спорные вопросы рѣшались чисто формальнымъ образомъ, по соображенію того, за какое изъ рѣшеній высказалось большее число ученыхъ. Лучшую оцѣнку писателей этой эпохи далъ Куяцій, сказавшій о нихъ, что они verbosi in re facili, in difficili muti, in angusta diffusi. Слѣдующій примѣръ, приводимый у Берріа, наглядно подтверждаетъ справедливость этого приговора. Арій Пинелли, въ тѣхъ случаяхъ, когда какой-нибудь законъ слишкомъ явно не согласуется съ его мнѣніемъ, наивно совѣтуетъ читателю пройти мимо этого закона conniventibus oculis [1]).

Зато тамъ, гдѣ дѣло было ясно само по себѣ, комментаторы пускаются въ пространныя объясненія. Конституція Omnem, служащая предисловіемъ къ Пандектамъ, обращена Юстиніаномъ къ Теоѳилу, Дороѳею и другимъ юристамъ того времени, и потому имѣетъ такой заголовокъ: imperator Caesar Flavius Justinianus Theophilo, Dorotheo etc. salutem. Бартолъ считаетъ нужнымъ въ комментаріи къ этому объяснить, что заголовокъ состоитъ изъ трехъ частей: первая до слова Theophilo содержитъ имена и ти-

---

[1]) Berriat-saint-Prix, p. 313.

тулъ того, кто пишетъ; вторая до слова salutem—имена тѣхъ, къ кому обращается пишущій, и, наконецъ, третья выражаетъ къ нимъ привѣтъ [1]).

Эта схоластическая метода, метода исключительно аналитическая, приводившая не къ объединенію, а лишь къ разложенію матеріала, выработалась съ теченіемъ времени въ весьма опредѣленный типъ изслѣдованія, получившій съ XVI вѣка названіе mos italicus, въ отличіе отъ новыхъ методовъ, нашедшихъ себѣ тогда наибольшее распространеніе во Франціи (mos gallicus). Пріемы толкованія права more italico перечислены въ извѣстномъ двустишіи Грибальда Мофы [2]).

Praemitto, scindo, summo casumque figuro
Perlego, do causas, connoto, objicio.

Истолкованіе экзегеза текста начиналось съ введенія (praemitto), въ которомъ давалась общая характеристика и опредѣленіе предмета подлежащаго толкованію мѣста источниковъ, при чемъ объяснялись и встрѣчающіеся въ немъ термины. Затѣмъ слѣдовало аналитическое разложеніе (partitio) содержанія на его составные элементы (scindo). Послѣ этого снова вкратцѣ формулировалось по Бартолу содержаніе (summo), приводились въ поясненіе casus, и только послѣ этого прочитывался самый текстъ (perlego). Эти пять элементовъ составляли, однако, меньшую по объему часть схоластическихъ экзегезъ. Наиболѣе широкое развитіе получали именно три остальныхъ. При объясненіи основаній изъясняемаго закона (do causas) комментаторы исходили изъ различія четырехъ родовъ основаній или причинъ (causa efficiens, materialis, formalis, finalis), заимствованнаго схоластикой изъ аристотелевой логики. Подъ „cognoto“ разумѣлись всевозможныя замѣчанія, дѣлавшіяся въ произвольномъ порядкѣ и количествѣ. Сюда относилось сопоставленіе сходныхъ юридическихъ правилъ (cognata et similia), формулировка общихъ правилъ (regulae, loci communes, aximiata) и т. п. Подъ „objicere“ разумѣлось обсужденіе контроверзъ (contraria et opositiones). Разсмотрѣніе контроверзъ и приводило къ установленію distinctiones, ampliationes, limitationes, какъ средствъ соглашать различныя воззрѣнія между собой.

При такой исключительно аналитической методѣ, не дававшей никакого объединенія изучаемаго матеріала, необходимо было для возможности его усвоенія прибѣгать ко внѣшнимъ, искусственнымъ средствамъ мнемоники. Такое значеніе имѣли у схоластиковъ т. н.

---

[1]) Berriat-saint-Prix, pp. 301, 313.
[2]) Gribaldus Mopha, de methodo ac ratione studendi, libri tres, 1554.

„loci“; ихъ было нѣсколько видовъ. Подъ loci ordinarii разумѣлись тѣ мѣста источниковъ, по поводу которыхъ обыкновенно разъяснялся тотъ или другой вопросъ, такъ что около него сгруппировывались всѣ комментаріи, относившіеся къ данному юридическому институту. Такъ, напримѣръ, ученіе о culpa излагалось обыкновенно по поводу договора поклажи—depositum. Эти loci ordinarii назывались также sedes materiarum. Другой видъ loci суть loci communes, которыя также отчасти служили средствомъ мнемоники, такъ какъ давали готовыя рубрики для разсмотрѣнія вопроса, частью служили основаніемъ самой аргументаціи, какъ, напр., locus ad opinione vulgi, locus a cessatione rationis.

Изъ учениковъ Бартола наиболѣе извѣстенъ Baldus de Ubaldis (1327—1400). Онъ не отличался ни силой, ни оригинальностью мысли, но обладалъ большею памятью, чѣмъ Бартолъ, и большей тонкостью въ примѣненіи схоластическихъ пріемовъ. Кромѣ римскаго права, онъ обрабатывалъ также право каноническое.

Мы говорили до сихъ поръ только объ изученіи римскаго права. Изученіе его составляло, дѣйствительно, основу и сосредоточеніе всего средневѣковаго правовѣдѣнія. Оно давало главный матеріалъ, надъ которымъ работалъ юристъ, въ немъ вырабатывались общіе пріемы юридическаго изученія. Но нашъ очеркъ средневѣковой юриспруденціи былъ бы неполонъ, если бы мы не упомянули еще объ изученіи каноническаго права. Каноническое право есть, правда, только своеобразная модификація римскаго права. Церковь средневѣковая руководствовалась въ своихъ отношеніяхъ римскимъ правомъ (ecclesia lege romana vivit), видоизмѣняя его сообразно своимъ потребностямъ. Методы изученія были тутъ тѣ же, что и въ изученіи римскаго права, а схоластическая метода сказалась въ немъ въ еще болѣе рѣзкой формѣ, такъ какъ свободное развитіе мысли встрѣчало при разработкѣ каноническаго права еще новое препятствіе въ церковномъ авторитетѣ, тяготѣвшемъ надъ канонистами.

Разработка каноническаго права началась также съ XII столѣтія, когда былъ составленъ въ Болоньѣ, въ 1151 году, монахомъ Граціаномъ сборникъ каноническаго права, т. н. Decretum Gratiani, къ которому затѣмъ постепенно присоединялись собранія болѣе новыхъ церковныхъ постановленій. Составленіе этого сборника вызвало образованіе, на ряду съ учителями римскаго права (легистами), и школы канонистовъ или декретистовъ. Краткія глоссы къ Декрету писали ученики Граціана: Паукапалеа, Омнибонусъ, Руфинусъ, Сильвестръ и другіе. Аппаратъ составляли

Іоаннъ Тевтонскій (1212) и Варѳоломей Бриксіенскій. Къ болѣе новымъ собраніямъ декреталій также составились аппараты, напр., Бернгарда де Ботано († 1266)—къ Декреталіямъ Григорія IX. Но наибольшаго вниманія изъ канонистовъ XIII вѣка заслуживаетъ Вильгельмъ Дурантисъ, извѣстный въ средніе вѣка подъ именемъ Спекулятора, такъ какъ онъ написалъ сочиненіе подъ названіемъ Speculum judiciale seu juris. Онъ родился около 1230 г. и изучалъ право въ Монпелье, Парижѣ и Болоньѣ и, получивъ докторство, сдѣлался профессоромъ каноническаго права сперва въ Болоньѣ же, затѣмъ въ Моденѣ. На мысль составить свой Speculum Дурантисъ былъ наведенъ примѣромъ ученаго доминиканца Винцентія изъ Бовэ, который подъ названіемъ Speculum quadruplex [1]) составилъ какъ бы общую энциклопедію наукъ. Съ 1265 г. Дурантисъ сталъ работать надъ составленіемъ подобной же энциклопедіи права и въ 1275 г., дѣйствительно, окончилъ свой трудъ. Дурантисъ при этомъ не держится системы декреталій, а даетъ свою собственную. Довольно характерно дѣленіе законовъ; онъ различаетъ шесть законовъ, по числу крыльевъ херувима: per sex alas, sex leges intellige: prima est lex naturalis, secunda mosaica, tertia prophetica, quarta evangelica, quinta apostolica, sexta canonica (Prooemium, 10).

Въ XIV вѣкѣ и между канонистами распространяется комментаторское направленіе. Въ этомъ направленіи разрабатывали каноническое право Baldus de Ubaldis, Iohannes ab Imola († 1436), Nicolaus de Tudeschis († 1443), Franciscus de Accoltis († 1431) и другіе.

Совокупное вліяніе схоластики и каноническаго права привело къ тому, что средневѣковые юристы измѣнили ученія римскаго права въ духѣ приданія бо̀льшаго значенія началу воли. Это особенно ярко проявилось въ тѣхъ измѣненіяхъ, какимъ въ средневѣковой доктринѣ подверглось римское ученіе о договорѣ.

По ученію римскихъ юристовъ, воля сама по себѣ не обусловливаетъ подчиненія, не порождаетъ обязанностей. Поэтому у нихъ и простое соглашеніе, nudum pactum, не признавалось источникомъ обязательства (Nuda pactio obligationem non parit). Точно такъ же и древнему германскому праву было совершенно чуждо признаніе обязательнымъ простыхъ соглашеній. Послѣ доказательствъ, выставленныхъ Рудольфомъ Зомомъ, это признается теперь безспорнымъ.

---

[1]) Quadruplex—потому что оно подраздѣлялось на speculum doctrinale, naturale, morale et historiale. Юриспруденція вошла у него въ Speculum doctrinale.

Только схоластика и каноническое право, подъ очевиднымъ вліяніемъ церковнаго ученія о волевой основѣ всего нравственнаго порядка, волѣ самой по себѣ стали присвоивать обязывающую силу и потому всякое соглашеніе признавать обязательнымъ [1]). Въ виду прямо выраженной въ источникахъ римскаго права необязательности простыхъ соглашеній, легисты противились признанію за этимъ положеніемъ каноническаго права общаго значенія. Однако, они не могли вовсе уйти отъ подчиненія и въ этомъ отношеніи авторитету каноническаго права. Не допуская, чтобы по римскому праву простое соглашеніе порождало искъ, они, однако, полагаютъ, что nudum pactum установляетъ naturalis obligatio. Такого воззрѣнія держится уже Азо, и затѣмъ оно получаетъ все большее и большее распространеніе и почти общее признаніе [2]). Но этимъ не ограничилось вліяніе выставленнаго впервые декреталистами признанія обязательности всякаго соглашенія. Съ теченіемъ времени въ этомъ положеніи стали видѣть начало уже не каноническаго, а естественнаго права. Мало-помалу обязательную силу всякаго соглашенія начинаютъ считать требованіемъ естественнаго права. Такъ, уже въ XV столѣтіи Рафаэль Кумаиусъ, въ XVI—Альціатъ, Везенбекъ, Молиней, Готоманъ видятъ въ ограниченіи обязательной силы простыхъ соглашеній исключительную особенность римскаго права, противорѣчащую началамъ jus gentium и jus naturale. У Гуго Гроція обязательность простыхъ соглашеній признается не только какъ начало естественнаго права въ его De jure bella ac pacis (I. II. c. XI), но и какъ норма положительнаго права въ его Inleiding tot de hellandsche Rechtsgeleerdheid, и за нимъ признаютъ то же самое рѣшительное большинство юристовъ XVII столѣтія — не только учителя естественнаго права, какъ Томазій и Пуффендорфъ, но и истолкователи положительнаго права, какъ Виппіусъ, Футъ, Карпцовъ.

---

[1]) Seuffert, Zur Geschichte der obligatorischen Verträge. 1881. §§ 45—52.

[2]) Тамъ же, стр. 41, 52. Karsten, Die Lehre vom Vertrage bei den italienischen Juristen des Mittelalters. 1882. S. 112. Римскіе юристы, напротивъ, не признавали, чтобы всякое nudum pactum порождалъ naturalis obligatio. Правда, Савиньи былъ противоположнаго мнѣнія, но современная литература отвергаетъ его. См. Kuntze, Excurse über römisches Recht. 2 Aufl. 1880. 542.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

НОВОЕ ВРЕМЯ.

ГЛАВА I.

Эпоха возрожденія.

---

§ 13. Гуманисты и систематики [1]).

Въ поступательномъ движеніи возрожденія можно вообще различать четыре послѣдовательныхъ періода: гуманизма, реформаціи, возрожденія естественныхъ наукъ и возрожденія философіи. Для правовѣдѣнія имѣли непосредственное значеніе только два крайнихъ періода: гуманистическій и философскій. Религіозное движеніе реформаціи и естественно-научное возрожденіе вліяли на правовѣдѣніе лишь косвенно, насколько они подготовили собой послѣдній философскій періодъ.

Для гуманиста изученіе римскаго права не могло ограничиться, какъ для глоссаторовъ, усвоеніемъ содержанія Corpus juris civilis, какъ такой системы юридическихъ нормъ, которая представляетъ собою совокупность практически примѣнимыхъ правилъ. Для гуманиста Corpus juris civilis являлся прежде всего памятникомъ духовной жизни античнаго міра. Онъ важенъ былъ ему, какъ крупное проявленіе, какъ лучшій плодъ древней римской жизни. Глоссаторы стремились извлечь и усвоить практи-

---

[1]) Stintzing. Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. 1880. Стояновъ, Методы разработки положительнаго права, стр. 28—275.

чески примѣнимыя юридическія правила, не обращая вниманія на то, какъ выработались и развились эти правила, какія стороны древняго Рима отражаются въ нихъ. Въ работахъ гуманистовъ, напротивъ, догматическіе вопросы отступаютъ на второй планъ. Подобно глоссаторамъ, они также работаютъ надъ экзегезой римскаго права. Но ихъ экзегеза носитъ совершенно иной характеръ. Въ ихъ работахъ правовѣдѣніе, можно сказать, переходитъ въ филологію, въ смыслѣ науки о продуктахъ духовной дѣятельности вообще. Римское право изучается ими не какъ право, примѣнимое въ настоящее время, а какъ право, выработанное жизнью древняго Рима, какъ одна изъ сторонъ его быта.

Такимъ образомъ, уже гуманистическое направленіе пришло къ отдѣленію отъ догмы теоріи, къ изученію права, какъ фактора общественной жизни. Но гуманизмъ провелъ это разъединеніе догмы и теоріи только въ пріемахъ изученія: предметомъ изученія какъ юриста-догматика, такъ и юриста-гуманиста оставалось одинаково положительное, и именно римское право. Философское направленіе привело это раздвоеніе еще дальше: оно распространило его, какъ увидимъ, на самый предметъ изученія. Философія права не изучаетъ уже положительнаго права. Она получаетъ свой особенный предметъ—право естественное.

Гуманистическое и позднѣе философское изученіе права, какъ отдѣлившееся теоретическое изученіе права, не могли замѣнить собою вполнѣ mos legendi italicus, въ которомъ практическій элементъ былъ преобладающимъ. Поэтому рядомъ съ гуманистическимъ и философскимъ изученіемъ отчасти сохраняется (до XVII в.) и mos italicus, частью онъ замѣняется новымъ систематическимъ или, какъ тогда говорили, методическимъ (methodice) изученіемъ. Такимъ образомъ, мы получаемъ уже три новыхъ направленія въ изученіи права, гуманистическое, систематическое, философское.

Разсмотрѣніе различныхъ направленій новой юриспруденціи мы начнемъ съ гуманистическаго, такъ какъ имъ открывается эпоха возрожденія, стоящая на рубежѣ средневѣковой и новой исторіи.

Наступившее съ эпохой возрожденія оживленіе научной мысли сказалось въ правовѣдѣніи сравнительно поздно. Въ теченіе XIV и XV столѣтій новыя вѣянія почти вовсе не проникаютъ въ правовѣдѣніе. Нельзя объяснить это тѣмъ, чтобы между юристами того времени не было людей, которые бы могли отозваться на зачинавшееся новое движеніе въ области духовной жизни. Напротивъ, между юристами можно указать такихъ, которые въ другой сферѣ проявили себя какъ представители, и довольно видные,

этого движенія. Такъ, Цинусъ (Cinus, 1270—1336), одинъ изъ ближайшихъ предшественниковъ и учитель Бартола, писалъ итальянскіе стихи и находился въ близкихъ дружескихъ отношеніяхъ къ Данту и Петраркѣ; Боккачіо учился у него каноническому праву. Францискъ Аретинъ прославился какъ филологъ. Но въ юридическихъ сочиненіяхъ и того и другого совершенно незамѣтно даже слѣдовъ гуманистическаго вліянія, такъ что многіе думали, что поэтъ или филологъ и юристъ, носящій то же имя, не были однимъ и тѣмъ же лицомъ.

Точно такъ же и въ Германіи въ XV столѣтіи можно указать нѣсколько юристовъ, въ обработкѣ права остававшихся вѣрными старому методу, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ другихъ сферахъ бывшихъ причастными гуманизму. Таковъ Johann Matthias von Gengenbach († 1486), профессоръ каноническаго права въ Базелѣ, Wilibald Pirkheimer, Adam Wernher von Themar, и особенно извѣстный Себастіанъ Брантъ (1457—1521). Въ своихъ юридическихъ произведеніяхъ авторъ знаменитаго „Narrenschiff“ совершенно неузнаваемъ. Въ двухъ его самостоятельныхъ произведеніяхъ Expositiones sive declarationes omnium titularum, Basil. 1490, и Tractatus de mode studendi нѣтъ никакого слѣда вліянія гуманизма.

Причину этой отсталости Савиньи видитъ въ неблагопріятныхъ условіяхъ, въ какія тогда было поставлено правовѣдѣніе: въ господствѣ схоластическаго метода, въ изученіи глоссъ и комментаріевъ вмѣсто текста Corpus juris civilis [1]). Но едва ли въ этомъ можно видѣть причину. Вѣдь въ этомъ-то и выражается то зло, о причинѣ котораго идетъ рѣчь. Быть можетъ, причина этой отсталости правовѣдѣнія въ эпоху возрожденія заключается именно въ томъ, что въ XII столѣтіи оно опередило всѣ другія науки. Между тѣмъ, какъ другіе памятники античной литературы и античной жизни до эпохи возрожденія или вовсе не были извѣстны, или лишь въ искаженномъ видѣ, изъ вторыхъ рукъ, Corpus juris civilis изучался уже въ XII столѣтіи и изучался изъ первыхъ рукъ. Въ этомъ, быть можетъ, и заключается объясненіе того, что первое время, когда гуманистическое движеніе сказывалось только въ обращеніи къ непосредственному изученію античной литературы и жизни, правовѣдѣніе оставалось непричастнымъ новому движенію: для права эта задача была выполнена уже въ XII вѣкѣ. Только тогда, когда въ гуманистическомъ движеніи исключительно, такъ сказать, филологическое напра-

---

[1]) Savigny, Geschichte, VI, 12.

вленіе смѣнилось историческимъ, оно представило и въ отношеніи къ правовѣдѣнію нѣчто дѣйствительно новое.

Передовой страной въ возрожденіи является Италія. Если гдѣ, то именно въ ней наиболѣе сохранилась связь съ древнимъ міромъ. Въ ней болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, осталось слѣдовъ отъ павшей античной культуры, болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, была жива въ народѣ память о блестящемъ прошломъ. Наконецъ, самый бытъ общественный въ Италіи ближе подходилъ къ быту античнаго міра. Мы находимъ здѣсь большое развитіе городского быта, этой типичной особенности античныхъ государствъ, бывшихъ ничѣмъ другимъ, какъ городами. И вотъ, первая стадія возрожденія, выразившаяся въ ближайшемъ и непосредственномъ ознакомленіи съ произведеніями классической литературы, главной ареной своей имѣла Италію. Какъ въ XII столѣтіи Болонья была питомникомъ разноплеменныхъ doctores juris, разносившихъ по всей Европѣ начала и ученія римскаго права, какъ теперь Флоренція сдѣлалась средоточіемъ и распространительницей гуманизма.

Выдающіеся гуманисты Италіи не могли не коснуться въ своихъ работахъ и римскаго права. Лаврентій Валла, одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ представителей гуманизма (1400—1457), въ своемъ сочиненіи Elegantiae latinae linguae, libri VI, посвящаетъ цѣлый отдѣлъ изслѣдованію языка римскихъ юристовъ. Высказанный имъ при этомъ строгій приговоръ надъ языкомъ юристовъ вызвалъ цѣлый литературный споръ [1]). Полиціанъ (Angelus Politianus, 1454—1494) занимался критикой текста флорентинской рукописи Пандектъ. Эта рукопись, хорошо, какъ мы видѣли, извѣстная глоссаторамъ, къ XV столѣтію совсѣмъ была забыта. Уже Бартолъ, какъ большую рѣдкость, приводитъ свѣрку съ ней одного мѣста Пандектъ. А Полиціану выпало на долю какъ бы вторично открыть ее ученому міру [2]). Ученикъ Лаврентія Валлы, Помпоній Лэта (Pomponius Laeta, 1428—1498), написалъ первую исторію римскаго права: De Romanis magistratibus, sacerdotiis, jurisperitis et legibus [3]). Но всѣ эти ученые касались римскаго права лишь косвенно, мимоходомъ; это не были юристы, спеціально посвятившіе себя изученію права. Поэтому въ нихъ нельзя видѣть болѣе, чѣмъ лишь предвѣстниковъ новаго гуманистическаго направленія въ обработкѣ права.

Отцомъ гуманистическаго направленія въ правовѣдѣніи слѣ-

---

1) Savigny, VI, 433.
2) Savigny, VI, 435.
3) Savigny, VI, 447.

дуетъ признать также итальянца Альціата. Правда, одновременно съ нимъ въ Германіи въ томъ же гуманистическомъ направленіи работалъ надъ римскимъ правомъ профессоръ фрейбургскаго университета Ульрихъ Цазій (1461—1535). Изъ его трудовъ особенно обращаютъ на себя вниманіе Lucubrationes, 1518, и Intellectus juris singularis, 1526. Въ Lucubrationes дается, между прочимъ, комментарій къ 1. 2. L. de origine juris, гдѣ содержится замѣчательный отрывокъ изъ сочиненія Помпонія Enchiridion de origine juris, почти совсѣмъ игнорировавшійся средневѣковыми юристами. Въ другой части этого труда (Antimoniarum dissolutiones) онъ защищаетъ римскихъ юристовъ противъ упрековъ Валлы и другихъ филологовъ. Въ Intellectus singularis находится замѣчательное изслѣдованіе о понятіи genus, при чемъ Цазій тутъ впервые ввелъ въ употребленіе выраженіе res fungibiles, общепринятое теперь для обозначенія тѣхъ вещей, которыя въ гражданскомъ оборотѣ опредѣляются лишь in genere, а не in specie [1]. Но Цазій остался въ Германіи одинокимъ явленіемъ. Онъ не создалъ школы, не оставилъ по себѣ даже сколько-нибудь достойныхъ послѣдователей. Гуманистическое направленіе тутъ было надолго вытѣснено школою рамистовъ.

Андрей Альціатъ (1492—1550) былъ родомъ миланецъ, но преподавалъ какъ въ итальянскихъ, такъ и во французскихъ университетахъ: въ Авиньонѣ, Буржѣ, Болоньѣ, Феррарѣ. Талантливый излагатель, онъ привлекалъ въ свою аудиторію массу слушателей. Но прочное вліяніе его ученій сказалось только во Франціи. Говорятъ, онъ самъ предсказалъ, что новая метода разработки права, проводимая имъ, не привьется въ итальянскихъ университетахъ. Литературная дѣятельность Альціата была весьма разнообразна. Вмѣстѣ съ экзегезой римскаго права онъ занимался объясненіями Тацита, написалъ исторію Милана, посланіе противъ монастырской жизни, перевелъ съ греческаго на латинскій „Облака“ Аристофана. Онъ посвятилъ себя не исключительно профессорской дѣятельности, но занимался также и адвокатурой. Сохранился разсказъ, что въ первой защитѣ онъ весьма энергично возсталъ противъ пытки. Труды Альціата представляютъ собою переходъ отъ схоластическаго метода къ методу гуманистическому. Онъ обрабатывалъ римское право какъ по методу бартолистовъ, такъ и по новому методу, и потому самъ онъ говорилъ, что умѣетъ

---

[1]) Res, quae functionem recipiunt in suo genere rectius „res fungibiles“ novo nostro vocabulo nominari possunt, quod ex communicabili natura functionem in mutuo et aliquando in aliis dispositionibus communicationem recipiunt.

слѣдовать utrumque dictionem. Новый методъ заключался въ критической, филологической и исторической обработкѣ матеріала, причемъ все-таки сохранялась экзегетическая форма, и дѣло главнымъ образомъ сводилось къ исторической критикѣ и историческому выясненію отдѣльныхъ мѣстъ источниковъ.

Полнаго своего развитія гуманистическій методъ достигаетъ въ работахъ ученика и ближайшаго послѣдователя Альціата— Куяція, являющагося самымъ выдающимся юристомъ XVI вѣка и вмѣстѣ величайшимъ изъ всѣхъ французскихъ юристовъ.

Куяцій (Jacques Cujas, 1522—1590), сынъ тулузскаго суконщика, обучался въ университетѣ родного города, гдѣ въ то время всецѣло царилъ бартолизмъ [1]). Но въ своихъ самостоятельныхъ занятіяхъ онъ ознакомился съ трудами и методомъ Альціата и вполнѣ усвоилъ его себѣ. Подготовивъ себя, кромѣ изученія права, еще серьезнымъ изученіемъ древнихъ языковъ и исторіи, онъ открылъ въ Тулузѣ на двадцать-пятомъ году жизни частный курсъ Институцій. Эти чтенія привлекли къ нему много слушателей и имѣли большой успѣхъ. Въ 1534 году онъ явился конкурентомъ на освободившуюся въ то время каѳедру, но ему былъ предпочтенъ другой. Тогда онъ перешелъ въ Буржъ, но и тамъ ужился недолго. Вражда съ Дуареномъ и Донелломъ побудила его оставить и Буржъ, куда онъ возвратился не раньше того, какъ Дуаренъ палъ жертвой религіознаго гоненія, воздвигнутаго на протестантовъ, а Донеллъ, спасая свою жизнь, бѣжалъ въ Германію. Самъ Куяцій держался въ сторонѣ отъ религіозной распри, волновавшей тогдашнюю Францію, и когда его упрекали за это безучастіе, онъ невозмутимо отвѣчалъ: quid hoc ad edictum praetoris?

Сочиненія Куяція весьма многочисленны. Они носятъ преимущественно экзегетическій характеръ и могутъ быть подраздѣлены на слѣдующія группы: 1) экзегеза отдѣльныхъ частей Corpus juris civilis; 2) комментаріи къ сочиненіямъ римскихъ юристовъ [2]) Папиніана, Павла, Модестина и др.; 3) экзегеза источниковъ не римскаго права, а именно феодальнаго и каноническаго, и 4) нѣсколько рѣчей по общимъ вопросамъ. Заслуги Куяція заключаются въ критической обработкѣ текста Corpus juris civilis, въ исторической экзегезѣ римскаго права и въ изученіи до-юстиніанова права. Въ отношеніи критики текста особенное вниманіе обращаютъ на себя его Observationes et Emendationes juris romani въ 28 книгахъ и отличное критическое изданіе Институцій, ко-

---

[1]) Spangenberg, Jacob Cujas und seine Zeitgenossen. 1822.

[2]) Изъ нихъ лучшимъ считается Tractatus ad Africanum.

торое было перепечатано еще въ 1834 году въ Парижѣ профессоромъ Дюкфруа въ его Ecloga juris civilis. Въ установленіи текста Куяцій руководствовался какъ сравненіемъ варіантовъ, такъ и свободной коньектуральной критикой, и нѣкоторыя его догадки вполнѣ подтвердились впослѣдствіи открытыми рукописями. По исторіи права, которую онъ называлъ своей „золотой удочкой", Куяцій не оставилъ ни одного систематическаго сочиненія. Но историческія объясненія разсѣяны въ большомъ количествѣ въ его экзегетическихъ трудахъ и составляютъ главное ихъ достоинство. Изученію до-юстиніанова права онъ содѣйствовалъ какъ своими комментаріями на сочиненія классическихъ юристовъ, такъ и изданіями извѣстныхъ тогда памятниковъ (Jus civile Antejustinianeum, 1566 и 1586).

Куяцій обращаетъ на себя вниманіе не только какъ первый изъ юристовъ гуманистическаго направленія, но также и какъ первый, въ трудахъ котораго сказалось отдѣленіе теоріи отъ догмы. И судьба, какъ бы нарочно для того, чтобы наглядно представить это раздѣленіе догмы и теоріи, ставитъ рядомъ съ Куяціемъ его соперника Донелла. Эти два юриста XVI столѣтія являются живымъ воплощеніемъ впервые сказавшагося въ ихъ трудахъ раздвоенія. Куяцій даетъ историческую экзегезу источниковъ, но вовсе не заботится о догматическихъ результатахъ. Онъ изучаетъ римское право не какъ нынѣ дѣйствующее право, а какъ продуктъ римской жизни, какъ историческое явленіе. Послѣдней цѣлью для него является воспроизведеніе ученій римскихъ юристовъ въ ихъ чистомъ видѣ. Донеллъ, напротивъ, въ этомъ видитъ недостатокъ, односторонность трудовъ Куяція. Онъ изучаетъ римское право, какъ примѣнимое въ настоящее время, онъ изучаетъ римское право не въ самомъ себѣ, а въ его приложеніи къ современному быту. „Для Куяція, говоритъ Лерминье, право римское было памятникомъ античной древности, для Донелла право и было правомъ". Какъ Куяцій является образцовымъ представителемъ гуманистическаго направленія, такъ Донеллъ — образцовымъ догматикомъ.

Въ догматической разработкѣ права, которую не могли замѣнить собою работы гуманистовъ, какъ уже было сказано, частью сохранялся методъ схоластическій, mos legendi italicus. Но рядомъ съ этимъ замѣчается и новое направленіе — систематическое: mos gallicus. Оно также ведетъ свое начало отъ Альціата; однимъ изъ первыхъ систематиковъ былъ его ученикъ Connanus (1508—1551). Представителями того же направленія во Франціи были Дуаренъ

(1509—1559), Баро (1495—1550), но наилучшее выраженіе оно нашло себѣ въ трудахъ Донелла [1]).

Образованіе юридическое Донеллъ (Hugo Donellus, Hugues Doneau, 1527—1591) получилъ въ одной школѣ съ Куяціемъ, въ Тулузѣ, и вмѣстѣ съ нимъ преподавалъ право въ Буржѣ. Столкновеніе съ Куяціемъ, нашедшимъ себѣ защитника въ канцлерѣ Лопиталѣ, вынудило Донелла оставить Буржъ и переселиться въ Орлеанъ. Тамъ онъ едва не сдѣлался жертвой гоненія на гугенотовъ, и только благодаря содѣйствію нѣмецкихъ студентовъ, давшихъ ему свой національный костюмъ, удалось ему спастись отъ смерти (1572). Онъ эмигрировалъ въ Германію, въ Гейдельбергъ. Оттуда перешелъ въ Голландію, во вновь основанный тогда лейденскій университетъ. Но подъ конецъ жизни онъ опять воротился въ Германію, въ Альтдорфъ.

Сочиненія Донелла довольно многочисленны и преимущественно догматическаго содержанія. Въ Германіи они пользовались большимъ успѣхомъ, и еще въ началѣ XIX столѣтія его вліяніе сказалось въ трудахъ Тибо и Савиньи, которые признаютъ въ нихъ образцовую систематическую обработку догмы. Во Франціи, напротивъ, они были скоро забыты, такъ что уже нѣмецкіе писатели указали на него французамъ въ новѣйшее время.

Главное сочиненіе Донелла есть Commentarii juris civilis. Самъ Донеллъ напечаталъ только два первыхъ тома (1589 и 1590). Три послѣднихъ напечатаны уже послѣ его смерти Сципіономъ Гентилисомъ. Въ построеніи своей системы Донеллъ выходитъ изъ опредѣленія права. Право есть, по его опредѣленію, принудительное велѣніе, предписывающее справедливое и запрещающее несправедливое. Велѣнія, предписывающія несправедливое не суть право. По своему содержанію всѣ предписанія права опредѣляютъ или что̀ есть наше, или ка̀къ мы его пріобрѣтаемъ. Поэтому систематическое изложеніе права естественно распадается на двѣ части: cognitio juris nostri et ejus juris obtinendi ratio. Но права наши по своему составу также двояки, такъ какъ къ нимъ относится и то, что̀ намъ принадлежитъ, и то, что̀ намъ должны другіе (quod proprie nostrum est et quod nobis debetur). Принадлежащее намъ принадлежитъ личности, или какъ таковой (личныя права), или въ ея отношеніи къ вещамъ.

Систематическое направленіе юриспруденціи нашло себѣ и общее философское обоснованіе въ ученіи рамистовъ, выставившихъ взамѣнъ схоластической методы другую, уже не аналити-

[1]) Eyssel, Doneau, sa vie et ses ouvrages. 1860.

ческую, а синтетическую. Основателемъ рамистической методы былъ Петръ Рамусъ (Pierre de la Ramée, 1515—1572), ярый противникъ аристотелизма. За свои нападки на Аристотеля онъ былъ даже подвергнутъ судебному преслѣдованію. Основнымъ правиломъ рамистической методы было то, что слѣдуетъ начинать съ общаго и постепенно переходитъ затѣмъ къ болѣе и болѣе частному. Поэтому въ основаніе всего должно быть полагаемо опредѣленіе [1]), подлежащее затѣмъ анализу частью въ формѣ partitio (разложеніе на части), частью въ формѣ divisio (различеніе видовъ). При этомъ Рамусъ постоянно держался двойного дѣленія, или такъ называемой дихотоміи, что̀ и служитъ наиболѣе рѣзкимъ признакомъ рамизма. И этотъ пріемъ долженъ быть примѣняемъ затѣмъ къ каждому послѣдующему, болѣе частному понятію. Такимъ образомъ, Рамусъ приходитъ примѣненіемъ своей методы къ синтезу—къ построенію системы. Простота рамистической методы сравнительно съ пріемами схоластической логики, а также синтетическій ея характеръ, дававшій возможность объединить матеріалъ, остававшійся при схоластической обработкѣ совершенно разрозненнымъ, обусловили широкое распространеніе рамизма. Но онъ распространился по большей части не въ чистомъ своемъ видѣ. У многихъ рамизмъ соединяется съ нѣкоторыми элементами аристотелевой логики, напр. привносится ученіе о четырехъ основаніяхъ (quatuor causae).

Изъ юристовъ, державшихся рамистической методы, слѣдуетъ указать Везембека, Вультея и особенно Альтузія. Альтузію [2]) принадлежитъ первая попытка полной системы права по рамическому методу. Вполнѣ выработанную систему онъ даетъ въ своихъ: Dicaeologicae, libri tres, totum et universum jus, quo utimur methodice complectentes, cum parallelis hujus Iudaici juris. 1617. Рамистическая дихотомія привела его къ раздѣленію всей системы на общую (membra) и особенную (species) части,—дѣленію, служащему основаніемъ современной систематики. Подъ „членами“ права Альтузій разумѣетъ negotium symbioticum, т. е. жизненныя отношенія, служащія фактической подкладкой праву, и „jus“, т. е. юридическій элементъ въ собственномъ смыслѣ слова. Ученіе о negotium symbioticum распадается на ученіе о вещахъ—res и лицахъ—personae. Теперь, какъ и у римлянъ, ученіе о правахъ начинаютъ съ ученія о лицахъ. Но въ эпоху Альтузія

[1]) Такъ, защищаясь на судѣ, онъ главнымъ аргументомъ противъ авторитета Аристотеля выставилъ то, что его Органонъ не начинается, какъ бы слѣдовало, съ опредѣленія.

[2]) Otto Gierke, Johannes Althusius. Breslau. 1880.

держались обыкновенно обратнаго порядка изложенія, руководствуясь тѣмъ, что вещи были сотворены раньше людей. Второй членъ „jus“ подраздѣляется на „constitutio juris“ т. е. на ученіе о правѣ въ объективномъ смыслѣ, о нормахъ, и на species juris, т. е. объ отдѣльныхъ правахъ въ субъективномъ смыслѣ.

Особенная часть распадается на Dicaeodotica, ученіе о пріобрѣтеніи права, и Dicaeocritica, ученіе о процессѣ. Независимо отъ впервые у Альтузія встрѣчающагося раздѣленія на общую и особенную части, сочиненіе его обращаетъ на себя вниманіе еще и тѣмъ, что у него ученіе публичнаго права не разсматривается, какъ это мы находимъ у его предшественниковъ, лишь мимоходомъ, какъ нѣчто второстепенное, а, напротивъ, публичное право ставится у него наравнѣ съ частнымъ, хотя и не выдѣляется особо, а разсматривается совмѣстно съ частнымъ по однѣмъ и тѣмъ же рубрикамъ. Такъ говоря о лицахъ, онъ различаетъ homines singulares и homines consociati, et cohaerentes, куда относится имъ и государство. Точно такъ же, говоря о species juris, онъ говоритъ между прочимъ и о potestas publica universalis, quae data est alicui a corpore consociationis ab negotia, res et personas corporis consociati curandum et administrandum. Рамистическая метода, весьма распространенная у германскихъ юристовъ, скоро, однако, выродилась у нихъ, принявъ въ себя много чисто схоластическихъ ученій и сама ставъ по формализму, искусственности и безжизненности лишь нѣсколько подновленной формой схоластики.

§ 14. Макіавелли [1]).

Измѣненія, обусловленныя движеніемъ возрожденія въ политическихъ воззрѣніяхъ, сказались также прежде всего въ обращеніи къ античному міру. Починъ въ этомъ отношеніи принадлежитъ Николо Макіавелли (1469—1527). Въ молодости онъ былъ посломъ республиканскаго правительства Флоренціи и побывалъ при дворѣ папы Юлія II, Цезаря Борджіа, Максимиліана и короля Людовика XII. Устраненный отъ политической дѣятельности государственнымъ переворотомъ, произведеннымъ въ 1512 г. во Флоренціи Медичами, онъ посвятилъ свой невольный

[1]) Алексѣевъ. Макіавелли какъ политическій мыслитель. 1880. Есть русскій переводъ Макіавелли Курочкина: Государь и разсужденія на первыя три книги Тита Ливія 1869. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, III, S. 21 u. ff.

досугъ литературной работѣ, плодомъ которой и явилась его Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio Il principe. 1532.

Между тѣмъ какъ Августинъ въ государствахъ древности усматривалъ только одни, хотя и блестящіе, пороки, Макіавелли видитъ въ древнемъ Римѣ идеалъ и образецъ для современниковъ. „Я не могу удержаться, говорится въ самомъ началѣ его „Разсужденій на Тита Ливія", отъ изумленія и грусти, когда подумаю, какъ дорого цѣнится обломокъ древней статуи, и какъ современные мастера со всѣмъ тщаніемъ усиливаются воспроизводить его, тогда какъ, съ другой стороны, удивительные подвиги, совершенные въ древнихъ царствахъ и республикахъ, возбуждаютъ болѣе удивленія, чѣмъ подражанія; что напротивъ, каждый какъ будто избѣгаетъ слѣдовать имъ, такъ что отъ древней добродѣтели не осталось никакихъ слѣдовъ. Какъ только дѣло касается устройства государства, то не оказывается ни государей, ни гражданъ, которые бы обращались за примѣрами къ древнимъ, считая подражаніе невозможнымъ, какъ будто небо, солнце, стихіи, люди измѣнили движеніе, порядокъ и силы свои". Разсужденія свои на Тита Ливія Макіавелли написалъ съ цѣлью исцѣлить людей отъ такого заблужденія.

Государства основываются или туземцами, или пришельцами. Первое бываетъ, когда туземцы ради охраны себя отъ внѣшнихъ опасностей соединяются вмѣстѣ; во второмъ случаѣ государство основывается насиліемъ пришельцевъ надъ туземнымъ населеніемъ. Государства, основанныя этимъ способомъ, рѣдко дѣлаютъ успѣхи въ развитіи.

Останавливаясь только на государствахъ, образованныхъ туземцами, Макіавелли замѣчаетъ, что формъ правленія бываетъ три: монархія, аристократія и демократія. Онѣ сложились случайно. Соединившись между собой, люди выбрали самаго сильнаго и самаго храбраго и стали ему повиноваться, какъ своему повелителю. Общеніе между людьми привело къ познанію различія добра и зла, праведнаго и неправеднаго, и потому въ людяхъ стало возбуждаться негодованіе при видѣ человѣка, наносящаго вредъ своему благодѣтелю. Видя, что имъ самимъ можетъ быть нанесена подобная же обида, люди рѣшились установить законы и наказанія для ихъ нарушителей. Отсюда явилось понятіе справедливости. Вслѣдствіе этого люди стали избирать въ правители уже не самаго сильнаго, а самаго мудраго и справедливаго. Но когда правители сдѣлались наслѣдственными, то стали вырождаться, стали думать, что дѣло государя только затмевать прочихъ пышностью, сладострастіемъ и подобными качествами. Отъ этого они возбуждали не-

нависть народа и потому стали трусливы, а отъ страха перешли къ униженію, и такимъ образомъ возникла тиранія, вызвавшая затѣмъ заговоры противъ государей, устраиваемые не трусами и малодушными, а возвышающимися надъ другими великодушіемъ и знатностью и потому не терпѣвшими преступнаго существованія такихъ правителей. Руководимая ими толпа, низвергнувъ правителя, подчинялась своимъ вождямъ. Тѣ сначала, помня примѣръ бывшей тиранніи, подчиняли свои выгоды общей пользѣ; но ихъ наслѣдники, предавшись алчности и честолюбію, обращали аристократическое правленіе въ олигархическое, и ихъ постигала участь тирана.

Тогда установлялось народное правленіе, скоро приведшее къ полной распущенности, и граждане, побуждаемые необходимостью, опять возстановляли монархію. Таковъ кругъ, въ которомъ вращаются правленія всѣхъ государствъ, и если государство не сдѣлается добычей сосѣда, оно будетъ въ немъ вращаться безконечно.

Итакъ, и правильныя и неправильныя формы правленія одинаково несовершенны: правильныя—потому, что непрочны; неправильныя—потому, что сами по себѣ дурны. Всѣмъ имъ слѣдуетъ предпочитать смѣшанную форму правленія, потому что, существуя вмѣстѣ, монархія, аристократія и демократія будутъ взаимно сдерживать другъ друга. Такъ, въ Римѣ консулъ и сенатъ представляли собою монархическое и аристократическое начало, а съ учрежденіемъ народныхъ трибуновъ къ нимъ было присоединено и демократическое начало. Это смѣшеніе разнородныхъ началъ придало римской республикѣ совершенство, но совершенство это было достигнуто цѣною постоянныхъ раздоровъ между сенатомъ и народомъ.

Раздоры между аристократіей и народомъ были первыми причинами свободы Рима. Порицать ихъ—значитъ обращать больше вниманія на ропотъ и крики, вызываемые ими, чѣмъ на полезныя ихъ слѣдствія. Если хочешь сдѣлать народъ многочисленнымъ, сильнымъ и способнымъ достигнуть величія, то надо придать ему такія свойства, которыя не дадутъ управлять имъ по желанію. Если же оставить его малочисленнымъ и безсильнымъ, чтобы имѣть возможность управлять имъ, то онъ не сохранитъ могущества, а обратится въ ничтожество. Кто хочетъ, чтобы государство, подобно Риму, достигло величія, тотъ долженъ его устроить какъ Римъ, допуская самую широкую возможность возникновенія смутъ и раздоровъ.

Но, на ряду съ такимъ признаніемъ необходимости свободы внутренней борьбы для развитія могущества государства, Макіа-

велли полагаетъ, что самое устроеніе государства должно быть дѣломъ единой воли; необходимо, чтобы воля одного давала государству его порядокъ и чтобы единичный умъ распорядился всѣми его учрежденіями. Поэтому мудрый учитель государства, стремящійся къ общественной пользѣ, долженъ всѣми силами стараться достигнуть единовластія, и ни одинъ умный человѣкъ не станетъ упрекать его, если при устроеніи государства онъ прибѣгнетъ къ насильственнымъ мѣрамъ. Только тѣ насилія заслуживаютъ порицанія, цѣль которыхъ не исправлять, а портить.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ, если устроить государство долженъ одинъ, оно не будетъ долговѣчно, если установленный порядокъ таковъ, что всегда требуетъ одного правителя; государственный порядокъ хорошъ только тогда, когда предоставленъ попеченію большинства, такъ какъ, хотя масса и неспособна учредить порядка, не въ состояніи будучи, по различію мнѣній, познать, что лучше, но, разъ познавъ это на опытѣ, она никогда не согласится измѣнить хорошій порядокъ. Къ тому же толпа умнѣе и постояннѣе одного правителя. Правда, противъ этого общее мнѣніе всѣхъ историковъ. Но Макіавелли старается отстоять свое положеніе. Недостатки, приписываемые толпѣ, свойственны людямъ вообще и особенно правителямъ; всякій, не подчиняющійся законамъ, дѣлаетъ то же, что и разнузданная толпа. Благоустроенный же народъ будетъ такъ же благоразуменъ, какъ и правитель, и даже больше, чѣмъ самый мудрый правитель; съ другой стороны, и правитель, освобожденный отъ узъ закона, будетъ безразсуднѣе всякаго народа. Все дѣло въ томъ, насколько уважаются законы. Недаромъ называютъ голосъ народа голосомъ Божіимъ: предсказанія общественнаго мнѣнія часто такъ удивительны, что какъ будто оно свыше получаетъ даръ предвидѣнія; въ сужденіяхъ о дѣлахъ народъ рѣдко ошибается въ выборѣ между противоположными мнѣніями. Сравнивъ правителя, подчиненнаго законамъ, съ народомъ, также сдерживаемымъ ими, мы увидимъ, что народъ выше; точно такъ же и при самовластіи народъ рѣже впадаетъ въ ошибки, чѣмъ правитель, и притомъ ошибки его меньше. Это потому, что народъ легко уговорить и возвратить на добрый путь, тогда какъ злого правителя не уговоришь. Когда народъ предается своеволію, то страшатся не того, что онъ можетъ надѣлать въ настоящую минуту, а того зла, которое получится въ будущемъ, если смуты приведутъ къ тираннiи. Если общее мнѣніе неблагопріятно народу, то только потому, что о немъ каждый можетъ злословить безнаказанно; о правителяхъ же приходится говорить съ недомолвками, внушаемыми страхомъ.

Такимъ образомъ, Макіавелли является въ своихъ Discorsi рѣшительнымъ республиканцемъ. Тѣмъ не менѣе другая его книга Il principe всецѣло посвящена разсмотрѣнію монархіи и средствъ ея установленія и упроченія, а кромѣ того книгѣ предпослано довольно подобострастное посвященіе Лаврентію Медичи. Какъ это объяснить?

Вторая глава третьей книги Discorsi о томъ, „какъ умно иногда притвориться дуракомъ“, повидимому, даетъ на это прямой отвѣтъ: „Если на открытую борьбу, говорится въ ней, не хватаетъ силъ, надо всячечки стараться войти къ правителю въ милость; надо дѣлить съ нимъ всѣ его удовольствія и, если онъ развратничаетъ, служить ему товарищемъ по разврату. Такая короткость, во-первыхъ, предохранитъ жизнь, а во-вторыхъ, дастъ возможность достигнуть своей цѣли—низвергнуть его при удобномъ случаѣ. Стало быть, надо притвориться дуракомъ: хвалить, утверждать какъ разъ наоборотъ тому, что̀ думаешь, съ цѣлью подольститься“. Цѣль же, ради которой Макіавелли старался добиться вліянія на Лаврентія Медичи, указана въ заключительной главѣ Il principe. Эта цѣль—освобожденіе и объединеніе Италіи. „Безъ отдыха, безъ остановки Италія молитъ Небо, чтобы оно послало ей освободителя. Она готова встать и идти за всякимъ знаменемъ, которое развернуто во имя ея свободы“.

По своему содержанію Il principe представляетъ гораздо меньшее научное значеніе сравнительно съ Discorsi. Въ общемъ это не болѣе, какъ рядъ основанныхъ на историческихъ примѣрахъ практическихъ совѣтовъ о томъ, какъ вѣрнѣе пріобрѣсть и удержать монархическую власть.

При этомъ, какъ истинный представитель эпохи возрожденія, Макіавелли выше всего ставитъ дѣятельную, творческую силу, во всемъ преклоняется передъ силой. „Я думаю, говоритъ онъ, что лучше быть отважнымъ, чѣмъ осмотрительнымъ, ибо счастье—женщина; чтобы подчинить его себѣ, необходимо обращаться съ нимъ грубо; оно охотнѣе дается людямъ способнымъ на насиліе, нежели людямъ холоднаго разсчета: поэтому-то оно предпочтительно осыпаетъ своими благами молодежь горячую, безразсудную, увлекающуюся и болѣе отважную“.

Судьбѣ и промыслу онъ противопоставляетъ свободную волю человѣка. „Многіе думали встарь и думаютъ понынѣ, что Богъ и судьба такъ всевластно управляютъ дѣлами міра, что вся человѣческая мудрость безсильна остановить или направить ходъ событій“. Макіавелли думаетъ, напротивъ, что если даже „судьба управляетъ половиною нашихъ дѣйствій, она оставляетъ во вся-

комъ случаѣ другую половину на нашъ произволъ". Онъ сравниваетъ судьбу съ бурной рѣкой, которая, выходя изъ береговъ, затопляетъ равнины. Но какъ бы ни была могущественна буря, люди борятся противъ нея, устраивая плотины и другія сооруженія.

Политическія воззрѣнія Макіавелли не выработались въ цѣлостную и законченную теорію, и даже въ самой основѣ ихъ замѣчается нѣкоторая несогласованность. Съ одной стороны, возвращаясь къ воззрѣніямъ древнихъ, видѣвшихъ въ государствѣ разнородное множество, связанное взаимною зависимостью, онъ признаетъ первымъ условіемъ развитія могущества государства борьбу разнородныхъ элементовъ составляющаго его общества; съ другой, согласно средневѣковымъ понятіямъ, и образованіе и устроеніе государства считаетъ актомъ единичной, властвующей надъ государствомъ воли.

Послѣдующая политическая литература разрѣшила это противорѣчіе, придавъ въ понятіи государства главное значеніе именно моменту воли, единой, властвующей надъ всѣмъ безгранично и безусловно, воли, ни отъ чего независимой, верховной, суверенной.

§ 15. Боденъ [1]).

Основателемъ этого новаго ученія о государствѣ явился Жанъ Боденъ (1530—1596), впервые установившій понятіе суверенитета, какъ отличительнаго признака государства. Его Six livres de la république, 1576 [2]), надолго опредѣлили общее направленіе политическихъ ученій, выдвинувъ въ пониманіи государства на первый планъ начало не множества, а единства, не взаимной зависимости, а односторонняго и безусловнаго господства надо всѣмъ въ государствѣ властвующей воли.

Государство Боденъ опредѣляетъ, какъ правое управленіе многими хозяйствами или семействами и тѣмъ, что̀ у нихъ общее съ суверенною властью (République est un droit gouvernement de plusieurs mesnages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine). Оно есть прежде всего правое управленіе, отличаясь этимъ отъ шайки воровъ или разбойниковъ. Съ такими шайками нельзя заключать союзовъ, вступать въ соглашенія,

---

[1]) Baudrillart, Bodin et son temps. 1853.

[2]) Я пользовался третьимъ фанцузскимъ изданіемъ 1588 г. (Paris, Jacques, dn-Puis, libraire juré à la Samaritaine).

вести войну, заключать миръ. На нихъ не распространяются общіе законы войны (с. I, 1). Затѣмъ государство предполагаетъ непремѣнно нѣсколько семействъ, по крайней мѣрѣ три, такъ какъ коллегія не можетъ состоять менѣе чѣмъ изъ трехъ членовъ. Простая совокупность отдѣльныхъ личностей не можетъ составить государства, потому что, если онѣ не будутъ соединены въ семейства, онѣ вымрутъ, а народъ, составляющій государство, никогда не умираетъ. Семейства, составляющія государство, должны быть соединены подчиненіемъ одной суверенной власти. Безъ власти семейства не могутъ составить государства, такъ же какъ доски, не скрѣпленныя вмѣстѣ, не составляютъ корабля. Если государство состоитъ всего изъ трехъ семействъ, власть можетъ принадлежать или одному изъ нихъ, или двумъ. или даже всѣмъ тремъ сообща. Но ко всему этому требуется еще, чтобы у семействъ, составляющихъ государство, было нѣчто общее: car ce n'est pas République s'il n'y a rien de public. Однако, съ другой стороны, нельзя, какъ этого хотѣлъ Платонъ, сдѣлать все имущество общимъ. Иначе государство перестало бы быть государствомъ, общимъ дѣломъ, ибо, когда нѣтъ ничего частнаго, не можетъ быть и общаго.

Суверенитетъ (I, 8) есть абсолютная и постоянная власть государства (la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République). Это власть постоянная, потому что, если кому дана будетъ абсолютная власть на опредѣленное время, съ истеченіемъ срока полномочія онъ станетъ опять только подданнымъ; а во время пользованія властью онъ не можетъ назваться сувереннымъ правителемъ, будучи только носителемъ и стражемъ власти (dépositaire et garde de cette puissance), покуда это угодно народу или государю, всегда остающимся суверенными властителями, точно такъ же, какъ и собственникъ, ссудившій свою вещь другому, остается все-таки собственникомъ. Абсолютность суверенитета означаетъ, что суверенная власть предоставляется внѣ какихъ бы то ни было условій и ограниченій.

На землѣ послѣ Бога нѣтъ ничего болѣе великаго, какъ суверенные государи, установленные Имъ какъ бы въ качествѣ Его намѣстниковъ, чтобы повелѣвать прочими людьми. Неуважающій государя не уважаетъ Бога. Поэтому необходимо выяснить отличительные признаки суверенитета, и Боденъ указываетъ ихъ пять.

Первый признакъ суверенитета есть власть давать законы всѣмъ вообще и каждому въ частности и притомъ безъ согласія на то ни высшаго, ни равнаго, ни низшаго. Но, можетъ быть,

намъ возразятъ, что и каждый частный человѣкъ установляетъ законы въ формѣ обычаевъ, имѣющихъ силу, равную съ закономъ: если суверенъ есть господинъ закона, частныя лица—господа обычаевъ. Боденъ устраняетъ это возраженіе, утверждая, что обычай не можетъ отмѣнить закона, а законы отмѣняютъ обычаи, и потому обязательная сила законовъ, и обычаевъ одинаково зависитъ отъ суверена. Властью законодательной объемлются собственно всѣ вообще аттрибуты суверенитета. Но такъ какъ слово законъ слишкомъ общее, то лучше въ частности опредѣлить отдѣльные аттрибуты суверенитета.

Вторымъ его аттрибутомъ служитъ власть мира и войны; третьимъ—право назначенія должностныхъ лицъ; четвертымъ—право суда въ послѣдней инстанціи, и наконецъ, пятымъ—право помилованія.

Всѣ эти аттрибуты суверенитета не могутъ быть вовсе отчуждаемы и не могутъ быть потеряны давностью, что̀ ясно изъ того, что даже на государственную собственность не распространяется сила давности, тѣмъ болѣе на суверенитетъ.

Осуществленіе функцій власти можетъ быть лишь временно и условно поручаемо должностнымъ лицамъ; но въ присутствіи суверена они теряютъ всѣ свою власть и въ отношеніи къ подданнымъ и въ отношеніи другъ къ другу, какъ звѣзды блекнутъ передъ солнцемъ, и всѣ рѣки теряютъ свою силу, изливаясь въ море (III, 6).

Что касается формъ правленія, Боденъ признаетъ только три: монархію, аристократію, демократію. Смѣшанную форму правленія онъ считаетъ невозможной (II, 1), такъ какъ аттрибуты суверенитета недѣлимы (les marques de la souveraineté sont indivisibles).

Демократію Боденъ опредѣляетъ (II, 7) какъ такое государство, гдѣ большинство народа имѣетъ суверенную власть, и поясняетъ это такимъ примѣромъ, что, когда народъ раздѣленъ на 35 колѣнъ, восемнадцать изъ нихъ повелѣваютъ и даютъ законы прочимъ семнадцати. Аристократія (II, 6) есть властвованіе меньшинства. Монархія—властвованіе одного. Суверенъ только тотъ, кто можетъ повелѣвать всѣмъ. Но если бы царей было два равныхъ по власти, каждый изъ нихъ не могъ бы повелѣвать другому. Поэтому порознь ни одинъ изъ нихъ не былъ бы сувереномъ, а суверенитетъ принадлежалъ бы обоимъ имъ вмѣстѣ, и это, очевидно, было бы частной формой олигархіи—дуархіей.

Изъ всѣхъ формъ правленія самая естественная и лучшая монархія. Обратимся мы къ человѣку, мы видимъ, что въ немъ надъ всѣмъ господствуетъ разумъ; во вселенной точно такъ же

надъ всѣмъ властвуетъ Богъ; на небѣ—солнце; и у животныхъ, образующихъ общество, бываетъ одинъ правитель.

При этомъ Боденъ считаетъ необходимымъ, чтобы монархи были наслѣдственные, а не избирательные, иначе въ обществѣ установляется анархія.

Но надо различать суверенитетъ и управленіе (gouvernement). Управленіе и въ монархіи можетъ принимать различныя формы: быть аристократическимъ, когда государь даетъ должности только знатнымъ, лучшимъ или богатымъ, или демократическимъ, когда доступъ къ должностямъ открывается всѣмъ безразлично. Подобныя различія системъ управленія возможны точно такъ же и въ аристократіи и въ демократіи.

По способу осуществленія власти всѣ государства, независимо отъ различія формъ правленія, могутъ быть законными, вотчинными (seigneuriale) или тиранническими. Законное государство то, гдѣ подданные повинуются законамъ суверена, а суверенъ—законамъ природы, сохраняя за подданными естественную ихъ свободу и собственность. Вотчинное—гдѣ суверенъ, сдѣлавшись силою оружія обладателемъ имуществъ и людей, правитъ ими, какъ отецъ семейства семьей. Въ тиранническихъ государствахъ суверенъ, презирая естественные законы, распоряжается свободными людьми какъ рабами и ихъ собственностью какъ своей (II, 2).

Установивъ это различіе между устройствомъ государства и порядкомъ управленія, Боденъ признаетъ лучшимъ государствомъ такое, гдѣ суверенитетъ принадлежитъ монарху, а управленіе имѣетъ аристократическій и демократическій характеръ. Онъ называетъ такія государства королевскими монархіями, monarche royale. Въ нихъ устройство простое, а управленіе сложное и умѣренное, однако, безъ всякаго смѣшенія трехъ формъ правленія (l'estat de monarchie sera simple, et le gouvernement composé et tempéré, sans aucune confusion des trois républiques). Благодаря этому, въ королевской монархіи осуществляется высшая форма справедливости—справедливость гармоническая, представляющая сочетаніе справедливости дистрибутивной или геометрической и справедливости коммутативной или ариѳметической, свойственныхъ каждая въ отдѣльности аристократіи и демократіи.

Справедливость, по опредѣленію Бодена, есть правое распредѣленіе наградъ и наказаній и того, что̀ принадлежитъ каждому, какъ его право (le droit partage des loyers et des peines et de ce qui appartient à chacun en termes de droit). Такое распредѣленіе не можетъ быть совершено иначе, какъ посредствомъ пропорціи равенства и подобія вмѣстѣ (d'egalité et de similitude en-

semble), истинной гармонической пропорціи, на которую до сихъ поръ никто еще не обращалъ вниманія. Греки знали только геометрическую и ариѳметическую справедливость: богатые и знатные стремились къ первой, бѣдные и простые — къ послѣдней. Аристотель полагалъ, что надо въ разныхъ случаяхъ примѣнять и ту, и другую: ариѳметическую, когда идетъ дѣло о частномъ имуществѣ и репрессіи правонарушеній; и геометрическую, когда дѣлятъ общее имущество или завоеванныя земли; но гармонической справедливости не знали ни греки, ни римляне.

Для объясненія особенностей справедливости, основанной на гармонической пропорціи [1]), Боденъ останавливается прежде всего на законахъ о бракахъ. Законы, допускающіе браки только между сходными, знатныхъ съ знатными, бѣдныхъ съ бѣдными, рабовъ съ рабами, основаны на геометрической пропорціи; законы, допускающіе браки между всѣми безъ всякаго ограниченія — на ариѳметической; гармоническая же справедливость допускаетъ браки и между неравными, но съ нѣкоторыми ограниченіями, такъ, чтобы несходство, различіе брачущихся взаимно восполняли ихъ недостатки, какъ это получается, напр., при бракѣ бѣднаго дворянина съ богатой мужичкой. И вообще, въ отличіе отъ геометрической справедливости, соединяющей сходныхъ, гармоническая ставитъ между двумя мудрецами — безразсуднаго, между враждующими — миролюбца, между флегматичными — пылкаго. Только при этомъ условіи получится мелодическая гармонія, которой нельзя достигнуть, группируя людей по геометрической или ариѳметической пропорціи, которыя отличаются отъ гармонической, какъ кипящая и ледяная вода отъ теплой.

Управленіе, руководимое геометрической справедливостью, не можетъ быть прочнымъ, потому что оно не установляетъ связи и согласія великихъ съ малыми; еще менѣе устойчиво управленіе, основанное на ариѳметической справедливости безъ пріуроченія къ разнообразію мѣста, времени, личностей.

Мудрый царь долженъ править гармонически, соединяя, пе-

[1]) Гармонической пропорціей называется такое соотношеніе трехъ величинъ a, b, c, когда a—b : b—c=a : c, при чемъ b называется среднимъ гармоническимъ между a и c. Названіе свое пропорція эта получила вотъ по какому основанію. Во время Бодена для опредѣленія интерваловъ между тонами число колебаній низшаго тона дѣлили на верхній и интервалы обозначались $1 : {}^{2}/_{9} : {}^{4}/_{5} : {}^{3}/_{4} : {}^{2}/_{3} : {}^{3}/_{5} : {}^{2}/_{15} : {}^{1}/_{2}$. Тогда терція (mi) была средней гармонической между тоникой (do) и квинтой (sol), а такъ какъ эти тоны составляютъ такъ называемый совершенный мажорный аккордъ, то пропорцію эту и стали называть гармонической.

ремѣшивая (entremêlant) знатныхъ и простыхъ людей, богатыхъ и бѣдныхъ, съ тѣмъ, однако, чтобы знатные имѣли нѣкоторое преимущество надъ простыми, въ судѣ и войскѣ, чтобы богатымъ оказывалось предпочтеніе въ такихъ назначеніяхъ, которыя даютъ больше почета, чѣмъ выгоды, а бѣднымъ—въ дающихъ больше выгоды, тогда всѣ будутъ довольны.

Какъ изъ разнообразныхъ звуковъ слагается сходная гармонія, такъ и въ государствѣ образуется гармоническій порядокъ изъ сочетанія добрыхъ и злыхъ, богатыхъ и бѣдныхъ, мудрыхъ и безумныхъ, сильныхъ и слабыхъ.

ГЛАВА III.

Семнадцатый вѣкъ.

§ 16. Гуго Гроцій и его предшественники [1]).

Въ XVII вѣкѣ, на ряду съ гуманистическимъ и систематическимъ направленіями, появляется и скоро заслоняетъ ихъ собою философское направленіе, выразившееся въ формѣ ученія объ естественномъ правѣ.

Гуманизмъ, представлявшій собою какъ бы эстетическое поклоненіе класическской древности, не могъ не привесть къ постепенному усвоенію и самаго античнаго міросозерцанія. Античный бытъ, античныя идеи, имѣвшія въ глазахъ гуманистовъ все обаяніе величія и красоты, не могли быть для нихъ превзойдены прошлымъ. Сначала предметъ удивленія и поклоненія, они скоро сдѣлались для нихъ цѣлью, идеаломъ. И вотъ, христіанскому міросозерцанію противополагается античное; средневѣковому мрачному, отрицательному взгляду на человѣческую грѣховную природу—свѣтлый гуманизмъ древности; сверхъестественной, основывающейся на ученіи о первородномъ грѣхѣ и милосердіи Божіемъ, морали христіанства противополагается нравственное ученіе, вы-

---

[1]) Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des jus naturae et gentium, sowie der Politik im Reformations-Zeitalter, 1848. Hinrichs. Geschichte der Rechts-und Staatsprincipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart in historisch-philosophischer Entwickelung. 2 Bde. 1848, 1850. Franck, Réformateurs et publicistes de l'Europe. XVII siècle, Paris. 1881.

работанное философскими ученіями древности, ученіе, всецѣло опирающееся на довѣріи къ природѣ, поклоненіи ей, ученіе, ищущее именно въ природѣ, въ ея законахъ, источникъ нравственныхъ нормъ.

Эта замѣна сверхъестественной морали схоластиковъ естественною есть дѣло XVII вѣка. Въ самый первый годъ этого столѣтія вышло сочиненіе, представляющееся въ новой литературѣ первой попыткой создать систему морали безъ помощи богословія. Шарронъ, съ его книгой „De la sagesse“ 1601 года является предтечей новой этики. Но только предтечей. Истиннымъ основателемъ новой этики долженъ быть по справедливости признанъ Гуго Гроцій, давшій ей форму ученія объ естественномъ правѣ и, подобно философамъ древности, смѣшивающій въ этомъ понятіи объ естественномъ правѣ собственно право съ нравственностью. Однако, созданная имъ теорія естественнаго права не есть простое повтореніе ученій классической древности, хотя, безъ всякаго сомнѣнія, и была навѣяна ими, зародилась подъ вліяніемъ ближайшаго знакомства съ ними. Новый натурализмъ въ этикѣ тѣмъ существенно отличается отъ античнаго, что принимаетъ своимъ основаніемъ не природу вообще, не природу въ ея цѣломъ, а природу человѣка. Античный натурализмъ отличался объективнымъ характеромъ; новый, напротивъ, рѣзко субъективенъ. Объясненіе этого субъективизма новой этики должно искать въ томъ, что царившія въ средніе вѣка ученія слишкомъ пріучили противополагать человѣка всей остальной природѣ.

Субъективный натурализмъ новой этики объясняетъ собою и всѣ характерныя особенности теоріи естественнаго права. Разъ освободившись въ построеніи этическаго ученія отъ поклоненія авторитету церкви, представители новой школы естественнаго права признали полную свободу изслѣдованія, не только приводящую ихъ къ полному отрицанію всякаго внѣшняго авторитета въ дѣлѣ науки, но и проводимой до крайности, до отрицанія необходимости считаться съ тѣмъ матеріаломъ, какой представляетъ историческая дѣйствительность. Поэтому предметомъ философскаго изученія права признается не дѣйствующее, положительное право, представляющееся продуктомъ постепеннаго историческаго развитія, а противополагаемое ему естественное право, какъ право абсолютное, неизмѣнное, вѣчное, подобное законамъ природы. Это естественное право основывается на естествѣ, природѣ человѣка, изъ того же источника и познается. Отсюда индивидъ, индивидуальная природа является опредѣляющимъ факторомъ: все ученіе школы естественнаго права проникнуто духомъ индивидуализма.

Индивидъ, принимаемый за основаніе естественнаго права, не только разсматривается въ совершенной изолированности, внѣ всякаго вліянія на него общественной среды, но и самое общество считается не болѣе, какъ внѣшнимъ, механическимъ, такъ сказать, соединеніемъ индивидовъ, продуктъ ихъ произвольнаго соглашенія.

Намѣченныя здѣсь вкратцѣ характеристическія особенности ученій школы естественнаго права будутъ полнѣе развиты и обстоятельнѣе выяснены въ дальнѣйшемъ изложеніи. Для большей понятности и наглядности я изложу сначала ученіе Гуго Гроція и его предшественниковъ въ XVI вѣкѣ, а затѣмъ ужъ укажу вліянія раціонализма и эмпиризма, и какъ подъ вліяніемъ этихъ философскихъ ученій видоизмѣнялись теоріи естественнаго права. Такой порядокъ изложенія будетъ болѣе соотвѣтствовать и исторической послѣдовательности, такъ какъ школа естественнаго права въ своемъ развитіи не исходила вовсе изъ ученій раціонализма или эмпиризма, а, напротивъ, пришла къ нимъ въ последовательномъ ходѣ своего развитія, найдя въ нихъ общую философскую основу своихъ ученій.

Основателемъ школы естественнаго права, какъ мы сказали, съ полнымъ правомъ считается Гуго Гроцій. Его ученіе не явилось, однако, сразу, внезапно. Появленіе его было подготовлено юридической литературой предшествующаго столѣтія; она имѣла своихъ предшественниковъ уже среди юристовъ XVI вѣка. Проблескъ новыхъ идей, какъ показалъ это Кальтенборнъ, мы можемъ найти даже въ сочиненіяхъ писателей, придерживающихся еще стараго схоластическаго метода, напр. у іезуита Франца Суареза [1], у болонскаго юриста Альберта Болоньета [2], профессора права, позднѣе нунція и кардинала. Особенно любопытно ученіе Суареза, такъ какъ у него мы находимъ новое ученіе въ рамкахъ отживающей свой вѣкъ схоластики. Онъ признаетъ существованіе вѣчнаго, неизмѣннаго естественнаго закона, вытекающаго изъ природы и тождественнаго съ разумомъ. Познаніе этого закона возможно безъ помощи божественнаго откровенія, такъ какъ онъ начертанъ у каждаго въ душѣ. Нѣтъ власти земной, которая бы могла измѣнить велѣнія естественнаго закона. Не властенъ измѣнить ихъ и Богъ. Суарезъ отвергаетъ и ученіе Оккама, будто различіе добра и зла установляется волею Божіей, могущей его измѣнить. Если бы было такъ, то Богъ могъ бы сдѣ-

---

[1]) 1548—1617. Главное его сочиненіе: Tractatus de legibus ac Deo legislatore.
[2]) 1538—1585. Главное сочиненіе: De lege, jure et aequitate disputationes.

лать добрымъ ненависть къ Нему и предпочтеніе Ему идоловъ. Отвергаетъ онъ и ученіе Дунса Скота; будто только первая скрижаль содержитъ въ себѣ неизмѣнныя правила, такъ какъ человѣкъ не можетъ не поклоняться Богу. Суарезъ доказываетъ, что и любовь къ ближнему также коренится въ природѣ человѣка, какъ и поклоненіе Богу. Но все это относится только къ Богу, какъ законодателю. Между тѣмъ Онъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и творецъ міра, а, слѣдовательно, и властитель его. Такъ какъ все создано Богомъ, то все можетъ быть и уничтожено Имъ, и эту власть Свою Онъ можетъ передать и людямъ. Такъ, онъ уполномочилъ Авраама заклать Исаака. Въ этомъ нельзя видѣть нарушенія естественнаго закона: не убей. Убивать нельзя. Но Богъ, какъ творецъ человѣка, можетъ его и уничтожить. Точно такъ же объясняется и гоненіе на еретиковъ. По естественной справедливости, говоритъ Суарезъ, принужденіе не приложимо въ вопросахъ совѣсти. Но Богъ, создавшій еретиковъ, можетъ ихъ и уничтожить или Самъ, или чрезъ посредство земныхъ представителей истинной церкви.

Но главнымъ образомъ новое ученіе было подготовлено трудами систематиковъ XVI столѣтія; таковы изъ французовъ уже извѣстный намъ ученикъ Альціата Коннанъ, изъ нѣмцевъ Лагусъ, Ольдендорпъ, Винклеръ. Въ Комментаріяхъ Коннана [1]) мы находимъ такое ученіе о соотношеніи jus naturale, jus gentium и jus civile. Основнымъ подраздѣленіемъ права онъ признаетъ двойное, на jus naturale и jus civile. Но jus naturale само двояко. Естественное право въ собственномъ смыслѣ есть регуляторъ жизни людей, живущихъ отдѣльными семьями (agentes vitam in agro cum uxore et liberis); оно предписывается естественнымъ разумомъ (ratio naturalis), и принципъ его есть æquitas. Другой видъ естественнаго права есть jus gentium, принципъ котораго есть utilitas и которое установляется не столько самой природой, сколько сужденіемъ людей; но оно все-таки есть естественное, такъ какъ установляется не закономъ, а обычаями и молчаливымъ соглашеніемъ. Право, установляемое законами отдѣльныхъ государствъ, есть jus civile.

Изъ нѣмцевъ, предшественниковъ Гроція, прежде всего должно указать на Конрада Лагуса († 1546). Лагусъ—это греческій переводъ его настоящаго имени—Hase. Его ученіе о естественномъ правѣ мы находимъ въ его Methodica juris utriusque traditio, изданной въ 1543 году, съ его именемъ, но противъ его воли.

[1]) Commentariorum juris civilis libri X.

Это собственно записанныя за нимъ лекціи, диктованныя имъ впервые въ 1535 году, когда виттенбергскій университетъ, по случаю чумы, временно былъ перенесенъ въ Іену. Лагусъ признаетъ правомъ то, что̀ устанавливается и оправдывается природой, общественной властью или обычаемъ. Право, вытекающее изъ природы человѣка, двояко: jus naturae primaevum, основывающееся на инстинктѣ самосохраненія, общемъ человѣку съ животными, но извращенномъ въ силу грѣхопаденія и потому нуждающемся въ исправленіи разумомъ, и проистекающее изъ человѣческаго разума право есть jus naturale secundarium. Mentem vocamus, говоритъ Лагусъ, istud judicium rationis, quod ex justitia, notitia, divinitus nobis indita, nobiscum nascitur. Это вторичное естественное право есть то же, что jus divinum. Его можно также назвать jus divinum: канонисты не правы, ограничивая божественное право только Евангеліемъ. Божественное право объемлетъ все то, что̀ согласно съ волею Христа, высказано ли оно въ Библіи, или нѣтъ — все равно. Такимъ образомъ, Лагусъ вовсе не ставитъ естественное право въ зависимость отъ божественнаго откровенія. Естественное право недостаточно, потому что страсти побуждаютъ часто человѣка дѣйствовать вопреки разуму. Въ виду этого, общественною властью установляется jus civile, quod publica necessitate exigente civium suffragiis in aliqua republica constituitur.

Почти одновременно съ лекціями Лагуса явилось изслѣдованіе объ естественномъ правѣ Ольдендорпа [1]) Isagoge juris naturalis sive elementaria introductio juris naturae et civilis. Colon. 1539. Эта книга обращаетъ на себя вниманіе, какъ первое самостоятельное, отдѣльное изслѣдованіе о естественномъ правѣ, первая попытка сдѣлать естественное право предметомъ самостоятельной разработки. Но воззрѣнія Ольдендорпа во многомъ уступаютъ воззрѣніямъ и Коннана и Лагуса. У него гораздо сильнѣе, чѣмъ у его предшественниковъ въ этомъ отношеніи, примѣсь теологическихъ элементовъ, такъ что ученіе о естественномъ правѣ далеко не ставится имъ на исключительно научную почву. Онъ, правда, принимаетъ опредѣленіе, даваемое естественному праву Цицерономъ (est ratio summa insita in natura, quae jubet ea quae facienda sunt, prohibet quae contraria) и, согласно съ этимъ, видитъ основаніе его въ природѣ человѣка, но это не приводитъ его ни къ какимъ дальнѣйшимъ выводамъ. Въ испорченности человѣческой природы въ силу грѣхопаденія онъ находитъ поводъ обра-

---

[1]) Johann Olddendorp, 1480(?)—1567. Онъ былъ профессоромъ права въ Кёльнѣ и весьма выдающимся для своего времени, но преимущественно практическаго направленія.

титься къ милосердію Божію, и затѣмъ все ученіе его получаетъ теологическій характеръ. Въ силу испорченности своей природы, люди не могутъ познать сами естественнаго права, и милосердіе Божіе приходитъ имъ на помощь; въ десяти заповѣдяхъ они получаютъ выраженными основныя начала естественнаго права. Отъ евреевъ эти начала перешли къ грекамъ, отъ грековъ къ римлянамъ; тѣ ихъ воспроизвели и развили въ своихъ законахъ XII таблицъ, которые Ольдендорпъ старательно сравниваетъ съ десятью заповѣдями.

Намъ остается еще, чтобы покончить съ предшественниками Гроція, сказать о книгѣ Винклера: Principiorum juris libri quinque, явившейся уже въ XVII столѣтіи, въ 1615 году. Кальтенборнъ очень высоко цѣнитъ произведеніе Винклера, но едва ли справедливо. И у него, какъ у Ольдендорпа, слишкомъ сильна еще теологическая окраска, чтобы въ немъ можно было видѣть попытку строго научной постановки ученія объ естественномъ правѣ. Совершенно въ духѣ средневѣковыхъ воззрѣній онъ признаетъ, что jurisprudentia theologiae in doctrina legis famula. Винклеръ различаетъ, подобно уже разсмотрѣннымъ нами писателямъ, двоякое естественное право: jus naturale prius и jus naturale posterius. Первоначально люди руководствовались только своей природой (j. nat. prius), но когда опытъ научилъ ихъ, что по испорченности человѣческой природы одинъ законъ естественный недостаточенъ, necessum fuit contra ingruentam calamitatem salutaria excogitari remedia, результатомъ чего и явилось jus nat. posterius. Такимъ образомъ, понятіе естественнаго права не выдержано съ послѣдовательностью: по ученію Винклера, оно частью установлено природою, частью придумано людьми. Зато, подобно Гроцію, но въ менѣе раціоналистической формѣ, онъ признаетъ, что jus nat. prius вѣчно и не можетъ быть измѣнено даже Богомъ, что оно само есть Богъ: jura naturalia esse aeterna, immutabilia, adeo ut nec a deo mutari possint, cum sint deus ipse.

Черезъ десять лѣтъ послѣ появленія книги Винклера, на Пасхѣ 1625 года, въ самый разгаръ тридцатилѣтней войны, явился на франкфуртской ярмаркѣ новорожденный квартантъ, подъ всему міру извѣстнымъ теперь заголовкомъ: De jure belle ac pacis libri tres. Книга эта составила эпоху въ исторіи правовѣдѣнія, такъ какъ съ появленія ея считаютъ свои годы и школа естественнаго права, и наука международнаго права.

Авторъ книги, Гуго Гроцій, Huig de Groot [1]) (род. 1583 г.),

[1]) Luden, Hugo Grotius nach seinen Schicksalen und Schriften. 1806. Hély, Etude sur le droit de la guerre de Grotius. 1875.

былъ уже ранѣе извѣстенъ въ ученомъ мірѣ. Еще въ ранней молодости онъ обращалъ на себя вниманіе необыкновенными способностями. Одиннадцати лѣтъ, поступивъ въ лейденскій университетъ, онъ обратилъ на себя вниманіе своихъ учителей, такъ что его сравнивали съ Эразмомъ; пятнадцати лѣтъ онъ защищалъ тезисы по философіи, математикѣ и юриспруденціи. Когда вслѣдъ затѣмъ онъ явился въ Парижъ, сопровождая Барневельда, отправленнаго туда посломъ Соединенныхъ Провинцій, Генрихъ IV, пораженный ученостью молодого голландца, воскликнулъ, обращаясь къ окружавшимъ: „Вотъ чудо Голландіи!" Эти слова были какъ бы пророчествомъ. Гроцій, дѣйствительно, вскорѣ занялъ видное мѣсто среди ученыхъ современниковъ. Посвятивъ себя спачала адвокатской дѣятельности, онъ скоро выступаетъ на болѣе широкое поприще, явившись въ роли защитника интересовъ своего отечества, а вмѣстѣ и интересовъ свободы вообще предъ судомъ общественнаго мнѣнія Европы. Въ 1608 г. онъ пишетъ свое научное изслѣдованіе: Mare liberum, seu de jure quod Batavis competit ad Indica commercia (1609) [1].

Сочиненіе это было вызвано споромъ, который возникъ въ то время между Голландіей, съ одной стороны, Испаніей и Англіей, съ другой. Испанія считала своимъ исключительнымъ правомъ плаваніе по океану и торговлю съ Индіей. Англія не хотѣла допустить голландскія суда къ рыболовству въ моряхъ, омывающихъ англійскіе берега. Гроцій, отстаивая притязаніе своего отечественнаго государства, доказывалъ, что море свободно и не подлежитъ исключительному обладанію той или другой націи. Онъ не ограничился одной теоретической стороной дѣла. Въ томъ же 1609 г. онъ былъ посланъ въ Англію для переговоровъ о заключеніи трактата. Трактатъ былъ, дѣйствительно, заключенъ на 12 лѣтъ. Но наступившее такимъ образомъ замиреніе не было пріятно штатгальтеру Морицу. Война лучше бы соотвѣтствовала его честолюбивымъ планамъ. Республиканская партія, къ которой принадлежалъ Барневельдъ, опасаясь чрезмѣрнаго усиленія Оранскаго дома, склонялась, напротивъ, къ миру. Къ этому присоединился еще и религіозный антагонизмъ. Дѣло шло о божественномъ предопредѣленіи. Два профессора лейденскаго университета, Гомаръ и Арминій, дали имя двумъ религіознымъ партіямъ. Гомаристы, къ которымъ принадлежали штатгальтеръ и его партія, держались строго ученій Кальвина, признавшаго предопредѣленіе. Арминіане, имѣвшіе на своей сторонѣ Барневельда и республиканцевъ, склонялись къ уче-

---

[1]) Это изданіе анонимное.

нію Меланхтона и Эразма, допускавшихъ возможность спасенія для каждаго. Гроцій былъ также арминіанцемъ, весьма умѣреннымъ. Онъ вообще стремился по возможности устранить религіозные раздоры и возстановить церковный миръ. Съ этою цѣлью онъ написалъ цѣлый рядъ сочиненій, посвященныхъ разъясненію богословскихъ вопросовъ въ примирительномъ духѣ [1]). Но примирительное направленіе Гроція въ религіозныхъ вопросахъ не спасло его отъ преслѣдованія. Когда въ 1617 году Морицъ во главѣ арміи захватилъ города, населеніе которыхъ принадлежало къ партіи республиканцевъ и арминіанъ, и когда, такимъ образомъ, фактическая сила оказалась въ рукахъ гомаристовъ, они, въ числѣ другихъ вожаковъ противной партіи, захватили и Гроція и его друга и покровителя Барневельда. Барневельдъ былъ приговоренъ къ смертной казни судомъ, который скорѣе можно было бы назвать карикатурой суда. Гроцію было обѣщано помилованіе, если онъ отречется торжественно отъ своихъ убѣжденій. Но Гроцій не пошелъ на эту сдѣлку и предпочелъ пожизненное заключеніе измѣнѣ своимъ убѣжденіямъ. Изъ тюрьмы, однако, удалось ему бѣжать, благодаря смѣлой находчивости его жены, вынесшей его въ ящикѣ съ книгами. Онъ удалился затѣмъ во Францію, гдѣ и написалъ свой знаменитый трактатъ. Позднѣе онъ былъ приглашенъ къ шведскому двору и, какъ шведскій посланникъ, побывалъ снова въ Парижѣ. Умеръ онъ въ 1644 году, возвращаясь изъ Швеціи, въ Ростокѣ.

Книга Гуго Гроція тотчасъ же обратила на себя вниманіе и имѣла необыкновенный успѣхъ. Не прошло и двухъ лѣтъ, какъ она была внесена, по распоряженію папы, въ Index запрещенныхъ книгъ (4-го февраля 1627 года). Но запрещеніе не могло воспрепятствовать ни славѣ, ни распространенію книги. Еще раньше запрещенія, въ 1626 году, уже успѣло выйти новое изданіе in octavo. Въ 1631 г. сразу явилось три голландскихъ изданія. Изданіе 1632 г., амстердамское, было послѣднимъ, въ текстѣ котораго Гроціемъ были сдѣланы измѣненія. Въ позднѣйшихъ изданіяхъ онъ ограничивался только присоединеніемъ новыхъ примѣчаній. Послѣднее изданіе при жизни Гроція относится къ 1642 г., первое посмертное—къ 1646 г. Затѣмъ одно изданіе слѣдовало за другимъ, и Омптеда насчитываетъ къ 1658 году уже 45 различныхъ изданій. Вмѣстѣ съ тѣмъ книга Гроція переводилась на всевозможные языки. Но въ чемъ особенно сказался необыкновенный

---

[1]) Такова: Conciliatio dissidentium de re praedestinatoria atque gratia opinionum, Via ad pacem ecclesiasticam и другія.

успѣхъ книги, такъ это въ томъ, что къ ней, подобно тому какъ къ сочиненіямъ древнихъ классиковъ, стали писать комментаріи. Уже въ 1663 году появился первый комментарій па книгу Гроція Генриха Боклера, профессора исторіи въ Страсбургѣ. Затѣмъ появились комментаріи Цигрера въ 1666 г., Осіандера въ 1671 г., Геннингеса въ 1673 г. и посмертный комментарій Гроновія въ 1680 году. Въ 1691 г. уже издается во Франкфуртѣ на Одерѣ сводный комментарій.

По методу своему изслѣдованіе Гроція представляетъ, однако, переходъ отъ гуманизма къ раціонализму. Онъ не рѣшается еще всецѣло и исключительно ограничиться дедукціей своихъ положеній изъ принятаго имъ основного принципа. Въ его книгѣ мы на каждомъ шагу встрѣчаемъ ссылки на подтверждающія изреченія философовъ, поэтовъ, юристовъ, св. Писанія и на историческіе примѣры. При всемъ изобиліи такихъ ссылокъ, онѣ не имѣютъ у Гроція рѣшающаго значенія. Основа его аргументаціи—дедукція. Весь же этотъ аппаратъ играетъ роль вспомогательнаго орудія доказательства, отъ котораго Гроцій не рѣшается еще отказаться. Историческіе примѣры имѣютъ, по его словамъ, особенный авторитетъ тогда, когда взяты изъ исторіи лучшихъ народовъ, и потому онъ предпочитаетъ примѣры изъ исторіи Греціи и Рима. Свидѣтельства философовъ, историковъ, поэтовъ, ораторовъ не могутъ пользоваться безусловнымъ довѣріемъ. Но если многія лица въ разное время и въ разныхъ мѣстахъ утверждаютъ одно и то же, то это должно имѣть какую-нибудь общую причину. А такой причиной можетъ быть или то, что данное мнѣніе согласно съ природой вещей. или то, что оно основано на общемъ соглашеніи. Въ первомъ случаѣ мы получаемъ указаніе на право естественное, во второмъ—на общенародное.

Главнымъ предметомъ изслѣдованія Гроція является международное право, какъ это видно уже изъ самаго заглавія книги. Но самымъ предметомъ своего изслѣдованія Гроцій былъ наведенъ на вопросъ, существуетъ ли справедливое по природѣ, а не только по закону, такъ какъ въ международныхъ отношеніяхъ нѣтъ мѣста власти, которая могла бы издавать обязательные для государствъ законы. Поэтому его книга есть столько же трактатъ международнаго права, сколько и естественнаго; этому содѣйствовало также и весьма широкое пониманіе слова „война“.

Вопросъ о существованіи справедливаго по природѣ разсматривается въ Prolegomena. Гроцій предоставляетъ при этомъ защиту отрицательнаго отвѣта на предложенный вопросъ софисту Карнеаду, одному изъ трехъ аѳинскихъ пословъ, прибывшихъ въ Римъ въ

604 г. и обратившихъ на себя вниманіе римлянъ своимъ удивительнымъ краснорѣчіемъ. По утвержденію Карнеада, люди установили въ своихъ интересахъ законы, которые и мѣняются сообразно съ этими интересами и потому различны у различныхъ народовъ и даже у одного и того же народа въ различное время. Законовъ же естественныхъ не существуетъ; люди, какъ и другія животныя, руководствуются исключительно своей выгодой, пользой, и потому или нѣтъ вовсе справедливаго, которое бы отличалось отъ того, что выгодно, полезно каждому отдѣльному лицу, или, если такая естественная справедливость существуетъ, то она не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ высшимъ безуміемъ, потому что дѣйствовать согласно съ нею значило бы дѣйствовать вопреки своимъ собственнымъ интересамъ, во вредъ себѣ. Гроцій, съ своей стороны, не признаетъ возможнымъ сравнивать людей съ другими животными, человѣкъ выше всѣхъ ихъ и отличается отъ нихъ гораздо болѣе, нежели они сами отличаются другъ отъ друга. Это доказывается существованіемъ извѣстныхъ качествъ, свойственныхъ исключительно человѣку, и въ числѣ ихъ стремленіе къ общенію, и притомъ не къ простому только соединенію, но къ мирному, организованному согласно съ требованіями разума, общежитію. Для удовлетворенія этого стремленія къ общенію онъ надѣленъ двумя способностями, только ему свойственными: способностью говорить и способностью дѣйствовать согласно съ общими началами, принципами.

Это стремленіе къ общежитію и есть источникъ права, независимо отъ установленія положительныхъ законовъ; изъ него вытекаетъ обязанность воздерживаться отъ чужого добра, возвращать то, что̀ намъ не принадлежитъ, исполнять свои обѣщанія, вознаграждать причиненный вредъ и т. п. Такъ какъ человѣкъ надѣленъ не только стремленіемъ къ общежитію, но и разумомъ, то онъ естественно составляетъ сужденіе о томъ, что̀ согласно и что̀ нѣтъ съ такимъ стремленіемъ къ общежитію. Отсюда право понимается въ смыслѣ качества дѣйствія, justum, справедливое. Несправедливымъ, injustum, будетъ то, что̀ несогласно съ природой общества разумныхъ существъ. Но право употребляется также въ значеніи качества лица, субъекта, въ силу котораго онъ можетъ что-либо по праву имѣть или дѣлать. Если это качество совершенное, т. е. если совершеніе дѣйствія дѣйствительно во власти человѣка, то это будетъ право въ собственномъ смыслѣ, правомочіе, facultas. Но человѣкъ можетъ также имѣть только справедливое притязаніе на владѣніе или совершеніе дѣйствія; такое качество лица Гроцій называетъ aptitudo, способность (Ученіе объ этой

сторонѣ права вовсе не было разрабатываемо послѣдующими изслѣдователями, такъ что даже не выработалось общепринятаго термина для выраженія этого понятія). Различію facultas и aptitudo соотвѣтствуетъ различіе исполнительной и распредѣлительной справедливости (justitia expletrix et attributiva). Наконецъ, въ-третьихъ, право употребляется въ смыслѣ закона, какъ правило нравственныхъ дѣйствій. Право, насколько оно вытекаетъ изъ естественнаго влеченія людей къ общенію, существовало бы даже и тогда, если бы, чего нельзя предположить, не впадая въ большое преступленіе, Бога или вовсе не существовало, или если бы Онъ и существовалъ, но вовсе не заботился о людяхъ. Мало того, такъ какъ велѣнія естественнаго права съ необходимостью вытекаютъ изъ природы разумныхъ существъ, то Самъ Богъ не можетъ ихъ измѣнить; какъ не можетъ Онъ сдѣлать, чтобы два и два не составляло четырехъ, такъ не можетъ Онъ сдѣлать худое хорошимъ.

Однако, такъ какъ Богъ существуетъ и заботится о людяхъ, то воля Божья служитъ вторымъ источникомъ права—права божескаго, jus divinum. Она дается или всему человѣчеству—это было три раза: при сотвореніи людей, послѣ потопа и въ проповѣди Христа; или отдѣльному народу: это было сдѣлано только по отношенію къ евреямъ.

Далѣе, такъ какъ однимъ изъ велѣній естественнаго права является обязанность исполнять свои обѣщанія, то воля людей можетъ служить источникомъ обязательныхъ правилъ чрезъ посредство соглашенія, отсюда третій видъ права—право человѣческое, jus humanum. Такъ какъ источникомъ и божескаго и человѣческаго права является одинаково воля (божеская или человѣческая) то обѣ онѣ могутъ быть противопоставлены, какъ право произвольное, jus voluntarium, праву естественному, какъ основанному не на волѣ, а на естествѣ, природѣ. Сообразно этому различію источниковъ, jus voluntarium отличается измѣнчивостью, право естественное—неизмѣняемостью.

Какъ для охраненія права человѣческаго, такъ и вообще для общей пользы люди вступаютъ въ общество. Если такое общество будетъ совершеннымъ (coetus perfectum), т. е. вѣчнымъ, полнымъ и верховнымъ, то это государство (civitas est coetus perfectus) liberorum hominum fruendi et communis utilitatis causa sociatus). Человѣческое право, установляемое государствомъ, Гроцій называетъ jus civile; но право можетъ относиться и къ большему кругу лицъ—международное право, и къ меньшему—право отеческое, господское и т. п. Изъ нихъ только международное право подробно излагается Гроціемъ.

У Гроція еще не сказались опредѣленно всѣ отличительныя черты школы естественнаго права. У него вовсе не излагается ученіе объ естественномъ состояніи въ томъ смыслѣ, какой усвоенъ былъ этому выраженію школой. Напротивъ, онъ считаетъ естественнымъ состояніемъ человѣка состояніе общественное, такъ какъ основнымъ влеченіемъ его природы, его отечества является влеченіе къ общенію. Но тѣмъ не менѣе и въ ученіи Гроція общество объясняется только какъ необходимое средство для удовлетворенія врожденнаго индивиду влеченія къ общенію, такъ что основой всего ученія служитъ все-таки отдѣльная личность, а не общество.

Такимъ образомъ, уже у Гуго Гроція новая теорія естественнаго права получаетъ опредѣленную индивидуалистическую окраску. Но Гроцій не обосновалъ своего ученія какимъ-либо цѣлостнымъ, опредѣленно выработаннымъ міросозерцаніемъ. Нельзя также указать непосредственной связи его теоріи естественнаго права съ какой-либо изъ современныхъ ему общихъ философскихъ системъ.

Ближе всего генезисъ его воззрѣній на естественное право объясняется тѣми противоположными теченіями, какія сказались тогда въ богословской литературѣ протестантизма, представляя собою какъ бы повтореніе въ новой формѣ старой борьбы между ученіями Пелагія и Августина, между идеей человѣческой свободы и идеей предопредѣленія. Эти противоположныя точки зрѣнія нашли себѣ выраженіе уже въ разногласіяхъ Лютера и Эразма и получили еще болѣе рѣзкую постановку въ ученіи Кальвина, все сводившаго къ божественному предопредѣленію, къ дѣйствію благодати, и отрицавшему возможность для человѣка достигнуть спасенія личными заслугами. Въ Голландіи это противоположеніе свободы и предопредѣленія привело къ образованію двухъ религіозныхъ сектъ: гомаристовъ, примкнувшихъ къ ученію Кальвина, и арминіанъ, отстаивавшихъ значеніе личной заслуги и возстановившихъ ученіе о такъ называемой общей благодати, ниспосланной всему человѣчеству безразлично. На синодѣ въ Дортрехтѣ 1618 года ученіе арминіанъ было осуждено какъ ересь, но это только обострило религіозную рознь и побудило арминіанъ выдѣлиться въ обособленную секту.

Ученіе арминіанъ, конечно, благопріятствовало развитію идей свободы. Своею проповѣдью они подготовили путь позднѣйшимъ свободнымъ мыслителямъ. Къ ихъ ученію примыкаетъ своей натуралистической теоріей права Гуго Гроцій, и самъ принимавшій самое дѣятельное участіе въ религіозныхъ спорахъ того времени.

Ученіе Гроція встрѣтило тотчасъ же и возраженія и притомъ

съ разныхъ точекъ зрѣнія. Явились прежде всего защитники старыхъ воззрѣній, не допускавшіе возможности найти другой источникъ правилъ этическихъ, какъ только воля Божія, не признававшіе иного средства познать естественное право, какъ только изъ божественнаго откровенія. Съ этой точки зрѣнія опровергалъ ученіе Гроція Сельденъ (1584—1654) въ своей любопытной книгѣ: De jure naturali et gentium juxta distiplinam Hebraeorum. 1640. Самъ Сельденъ оговаривается, что заглавіе, данное имъ своей книгѣ, должно показаться страннымъ. Но оно вполнѣ соотвѣтствуетъ содержанію. Онъ даетъ въ своемъ сочиненіи попытку извлечь теорію естественнаго права изъ религіозныхъ книгъ евреевъ, не только изъ Ветхаго Завѣта, но даже изъ Талмуда. И это весьма характерно для англійскаго протестантизма. Протестанты вообще, а англійскіе въ особенности, съ особенной любовью останавливались на изученіи Ветхаго Завѣта. Немудрено поэтому, что у Сельдена явилась мысль заимствовать оттуда и основанія этическаго ученія.

Въ противоположность Гроцію, Сельденъ не признаетъ возможности ни познанія, ни самаго существованія морали помимо воли Божіей. Богъ и установляетъ естественное право и открываетъ намъ его начала. Разумъ же человѣческій безсиленъ самъ по себѣ создать что-либо истинное, вѣчное, общее. Предоставленный самому себѣ, онъ неизбѣжно впадаетъ въ заблужденія. Если же мы и у языческихъ писателей находимъ иногда здравое нравственное ученіе, то лишь настолько, насколько оно дошло къ нимъ отъ евреевъ. Аристотель познакомился съ еврейскимъ религіознымъ ученіемъ, путешествуя вмѣстѣ съ Александромъ и побывавъ съ нимъ въ Палестинѣ. Пиѳагоръ и Нума Помпилій даже прямо исповѣдывали моисееву религію. Потому пиѳагорейцы и окружали себя такой таинственностью. Политеизмъ римлянъ позднѣйшаго происхожденія и установился значительно позднѣе Нумы Помпилія.

Такое ученіе, понятно, не могло получить большого успѣха. Оно опиралось на слишкомъ произвольное толкованіе данныхъ исторіи и, что, можетъ быть, еще важнѣе, слишкомъ противорѣчило общему духу времени. Но Гроцій нашелъ себѣ также между англійскими мыслителями и другого противника, болѣе опаснаго. Ѳома Гоббесъ стоитъ на той же почвѣ, какъ и Гуго Гроцій, онъ также былъ не защитникомъ старыхъ ученій, а провозвѣстникомъ новыхъ, творцомъ новой морали, морали натуралистической и индивидуалистической.

Но философскія его воззрѣнія сложились, въ отличіе отъ Гуго Гроція, не подъ вліяніемъ богословскихъ споровъ, выдвинутыхъ

реформаціей, а подъ вліяніемъ новой, только-что зарождавшейся тогда науки о природѣ.

§ 17. Гоббесъ [1]).

Первымъ представителемъ новаго направленія въ научномъ объясненіи явленій природы былъ итальянскій ученый Бернардинъ Телезіо (1508—1588), взамѣнъ аристотелевскаго ученія о матеріи и формѣ выставившій совершенно новое объясненіе явленій природы, послужившее основаніемъ всего послѣдующаго развитія науки (de rerum natura juxta propria principia. 1565).

Телезіо находилъ, что всѣ его предшественники грѣшили чрезмѣрнымъ самомнѣніемъ, думая изъ собственнаго разума обосновать всю природу, какъ будто мудростью они могли равняться Богу; самъ онъ болѣе скроменъ и довольствуется человѣческой мудростью, ограниченной свидѣтельствомъ нашихъ чувствъ и тѣмъ, о чемъ можно заключать по аналогіи съ ними: non ratione, sed sensu!

Созерцательному, эстетическому міровоззрѣнію Аристотеля, искавшаго объясненія явленій природы въ соотношеніи матеріи и формы, Телезіо противополагаетъ объясненіе, основанное на соотношеніи матеріи и силы, выдвинувъ, такимъ образомъ, впервые это понятіе, столь важное въ современной наукѣ о природѣ. По ученію Телезіо, существуютъ двѣ основныя силы (principia agentia): расширяющая, тепло, и сжимающая, холодъ. Тепло и холодъ были для него только противоположными формами движенія, и это само собой наводило на мысль всѣ явленія природы объяснить какъ движеніе.

Этотъ шагъ и былъ, дѣйствительно, вскорѣ сдѣланъ Галилеемъ (1564—1642) въ его разсужденіяхъ о двухъ новыхъ наукахъ (1638). Единственными реальными, объективными свойствами вещей онъ признавалъ фигуру, величину и движеніе. Всѣ другія качества: вкусъ, запахъ, цвѣтъ, температура—только названія тѣхъ ощущеній, какія вещи вызываютъ въ насъ; въ этомъ смыслѣ они совершенно субъективны: они существуютъ не въ вещахъ, а въ чувствующемъ тѣлѣ. Согласно съ этимъ Галилей объяснялъ всѣ

---

[1]) Croom Robertson, Hobbes. 1886 (Blackwood's Philosophical classics for english readers). Tönnies, Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes (Vierteljahrschrift für wiss. Philosophie. B. III—V, 1878—1881). Kollberg, Hobbes. Staatslehre. 1883. Messer, Das Verhältniss von Sittengesetz und Staatsgesetz bei Hobbes. 1893.

явленія какъ движеніе; ставилъ задачей науки измѣрять все измѣримое и дѣлать измѣримымъ то, что не поддается непосредственно измѣренію. Математику онъ считалъ образцомъ всякаго научнаго знанія; истинная книга философіи есть сама природа, всегда открытая нашимъ взорамъ, но только начертана она особой азбукой: буквы ея треугольники, квадраты, круги, шары, пирамиды и т. п., поэтому прочесть ее можно, только зная математику.

Вмѣстѣ съ тѣмъ Галилей, слѣдуя Копернику и Кеплеру, держался того начала, что природа дѣйствуетъ всегда самыми простыми средствами. Уже Кеплеръ вывелъ отсюда заключеніе, что тѣло само собой не переходитъ отъ покоя къ движенію. Галилей добавилъ къ этому, что точно такъ же и движущееся тѣло не мѣняетъ само собой своего движенія и не останавливается.

Эти методы и принципы новой физики Гоббесъ (1588—1679) переноситъ на объясненіе явленій духовной и общественной жизни. Въ старой литературѣ Гоббеса обыкновенно выставляли какъ послѣдователя собственно Бекона [1]). Но тутъ, какъ это доказалъ Тенніесъ, очевидное недоразумѣніе, и въ дѣйствительности воззрѣнія Гоббеса сложились подъ вліяніемъ Галилея, а не Бекона, что явствуетъ уже изъ того значенія, какое Гоббесъ, подобно Галилею и вопреки Бекону, придавалъ математикѣ. Гоббесъ самъ въ своей стихотворной біографіи указываетъ, что на его развитіе имѣло огромное вліяніе знакомство (въ 1629 г.) съ элементами Эвклида. Съ Галилеемъ онъ лично познакомился въ 1636 г., и въ посвященіи своего трактата: De corpore онъ прямо указываетъ на Галилея, какъ на „перваго, открывшаго намъ двери физики, объяснивъ природу движенія". При этомъ онъ говоритъ также о Коперникѣ, Гарвеѣ, Марсеннѣ, Гассенди, но обходитъ совершеннымъ молчаніемъ Бекона.

Задачей науки Гоббесъ признавалъ только объясненіе причинъ явленій. Поэтому она имѣетъ дѣло только съ тѣмъ, что имѣетъ начало, и, слѣдовательно, богословіе какъ ученіе о вѣчномъ, не имѣющемъ начала, не наука. Общей причиной всѣхъ явленій служитъ движеніе, и всѣ науки имѣютъ своимъ предметомъ движеніе: геометрія выясняетъ математическіе законы движенія, механика—дѣйствіе движенія одного тѣла на другія, физика—дѣйствіе движенія частичекъ, составляющихъ тѣла, наука о человѣкѣ и о государствѣ—движенія, совершающіяся въ душѣ людей и опредѣляющія ихъ взаимныя отношенія.

---

[1]) См., напр., Блунчли, Исторія общаго государственнаго права. 1874, стр. 81. Подобнымъ же образомъ смотритъ на Гоббеса и Windelband. Geschichte der neuren Philosophie, I, 1878, S. 135.

Согласно съ признаніемъ всякаго явленія движеніемъ, Гоббесъ утверждаетъ, что наука имѣетъ дѣло только съ тѣлами. Тѣло есть все то, что независимо отъ нашего сознанія и наполняетъ извѣстную часть пространства. Какъ независимое отъ нашего сознанія, это и есть субстанція, такъ что субстанція и тѣло одно и то же. Но мы не познаемъ ихъ непосредственно, а воспринимаемъ только свойства ихъ. Существенныя свойства тѣлъ суть только протяженіе и движеніе. Всѣ другія—только субъективныя явленія воспринимающаго сознанія.

Методъ изложенія Гоббеса представляется гораздо болѣе типичнымъ, нежели методъ Гуго Гроція. Вы не найдете тутъ вовсе, какъ у Гроція, ссылокъ на авторитетныя изреченія или историческіе примѣры. Каждое положеніе Гоббеса опирается только на дедукцію изъ принятаго имъ основного принципа. Исключеніе дѣлается только для Св. Писанія. Но это объясняется тѣмъ, что, возставая противъ церковной власти, онъ естественно склоненъ былъ бороться съ врагомъ одинаковымъ оружіемъ. Да, кромѣ того, религіозные вопросы онъ считалъ не подлежащими научному изслѣдованію, говоря, что для спасенія души религіозные догматы слѣдуетъ принимать такъ же, какъ пилюли, даваемыя намъ врачомъ: не раскусывая.

Образцомъ всякаго научнаго метода у Гоббеса служитъ методъ математическій. Гоббесъ даже отождествляетъ всякое разсужденіе съ вычисленіемъ. Когда, говоритъ онъ, человѣкъ разсуждаетъ, онъ не совершаетъ ничего иного, какъ или представляетъ сумму, происшедшую отъ сложенія частей, или остатокъ, происшедшій отъ вычитанія одной суммы изъ другой. Или, когда это выражается словами, мы переносимъ то, что относится къ названіямъ всѣхъ частей, на названіе цѣлаго, или то, что относится къ названію цѣлаго и части, къ названію другой части. И хотя въ примѣненіи къ числамъ говорятъ еще объ умноженіи и дѣленіи, но это сводится къ сложенію и вычитанію.

Сложеніе и вычитаніе есть общій методъ науки. Въ ариѳметикѣ складываются и вычитаются числа, въ геометріи—линіи, фигуры, углы, отношенія, времена, степени скорости, силы и т. п.; въ логикѣ—соотношеніе словъ (consequences of words); складывая два имени, мы составляемъ сужденіе (affirmation), складывая два сужденія—силлогизмъ, складывая нѣсколько силлогизмовъ—доказательство (demonstration), и, наоборотъ, изъ суммы или заключенія силлогизма мы вычитаемъ одну изъ посылокъ, чтобы получить другую; въ политикѣ складываютъ договоры (add together pactions), чтобы опредѣлить отношенія государства, а въ юрис-

пруденціи законъ и фактъ, чтобы опредѣлить права или правонарушенія.

Ученіе Гоббеса о правѣ изложено въ двухъ его сочиненіяхъ: „Elementa philosophica de cive“, 1642, и „Leviathan, or the matter, form and authority of goverпement“, 1651. Второе представляетъ болѣе популярное изложеніе идей, изложенныхъ въ строго научной системѣ въ первомъ, латинскомъ, трактатѣ.

Свое философское ученіе о гражданинѣ Гоббесъ прямо начинаетъ (гл. I, § 2) съ опроверженія общераспространеннаго и, какъ мы видѣли, принятаго и Гроціемъ, убѣжденія въ общительной природѣ человѣка. По мнѣнію Гоббеса, это убѣжденіе основано на поверхностномъ наблюденіи. Дѣйствительно, если бы люди по природѣ любили другъ друга, т. е. любили бы другъ друга какъ людей, то было бы непонятно, почему человѣкъ не всѣхъ любитъ одинаково. Нетрудно далѣе убѣдиться, что люди соединяются съ другими не ради самаго общенія, а ради выгодъ, какія они могутъ извлечь для себя изъ этого. Такъ, въ торговой компаніи всякій заботится не о компаніонахъ, а о своемъ собственномъ имуществѣ; въ бесѣдѣ люди всего болѣе радуются смѣшному, такъ какъ, сравнивая себя съ осмѣиваемымъ, они составляютъ о себѣ самихъ тѣмъ болѣе высокое мнѣніе; слѣдовательно, удовольствіе, испытываемое людьми при этомъ, имѣетъ причиной не самое общеніе съ другими, а превознесеніе собственнаго достоинства. Точно такъ же, если кто изъ собесѣдниковъ разскажетъ о себѣ какое-нибудь удивительное приключеніе и особенно что-нибудь хорошее, то и всѣ другіе стремятся разсказать и о себѣ что-нибудь подобное, а если нужно, такъ и приврать. Тутъ сказывается то же чувство любви къ самому себѣ, а не къ ближнимъ, какъ ошибочно думаютъ многіе.

Такимъ образомъ, люди, если сходятся другъ съ другомъ, то не изъ чувства любви другъ къ другу, не по природному влеченію къ общенію, и изъ любви къ самимъ себѣ. Себялюбіе можетъ побуждать людей къ сообществу или ради чести, или ради пользы. Но и то и другое гораздо удобнѣе достигается не соединеніемъ съ людьми, а господствомъ надъ ними. Слѣдовательно, необходимо, чтобы что-нибудь удерживало людей отъ стремленія къ господству другъ надъ другомъ—такое дѣйствіе и оказываетъ на нихъ взаимный страхъ, почему страхъ и долженъ почитаться истиннымъ основаніемъ всякаго соединенія людей въ общества.

Что касается, въ свою очередь, взаимнаго страха, то онъ проистекаетъ частью изъ естественнаго равенства всѣхъ людей, частью изъ взаимной наклонности дѣлать другъ другу зло. Есте-

ственное равенство доказывается тѣмъ, что нѣтъ такого слабаго, который бы не могъ убить самаго сильнаго, слѣдовательно, и слабый и сильный одинаково могутъ совершить высшее зло. Взаимное желаніе зла проистекаетъ, во-первыхъ, отъ сравненія умственныхъ способностей, при чемъ всякій ставитъ себя выше всѣхъ и не упуститъ выразить это хотя бы миной; во-вторыхъ, отъ того, что зачастую одинъ и тотъ же предметъ желаютъ нѣсколько людей. Въ виду всего этого понятно, что человѣку грозитъ много опасностей со стороны другихъ людей, и потому естественно и вполнѣ разумно стремиться къ возможному самосохраненію. А такъ какъ то, что̀ не противно здравому разуму, всякій называетъ справедливымъ, правильнымъ (ибо право есть свобода употреблять свои способности, силы согласно съ разумомъ), то самосохраненіе и есть основаніе естественнаго права. Кто имѣетъ право на цѣль, тотъ имѣетъ право и на средство; слѣдовательно, люди имѣютъ естественное право на средства къ ихъ самосохраненію и притомъ каждый является самъ судьею годности средствъ: это прямое слѣдствіе естественнаго равенства людей; никто не можетъ быть судьею другого.

Итакъ, человѣкъ имѣетъ естественное право на все, что̀ считаетъ нужнымъ для самосохраненія; иначе, всѣ имѣютъ право на все. Такое право всѣхъ на все не приноситъ никакой пользы, ведетъ даже къ войнѣ всѣхъ противъ всѣхъ. Но война, очевидно, противорѣчитъ основѣ права—самосохраненію. Поэтому самая природа человѣка требуетъ прекращенія войны и сохраненія мира ради собственнаго самосохраненія. Сохраненіе мира и есть основной естественный законъ, естественный потому, что онъ основывается не на соглашеніи людей, а на самой ихъ природѣ.

Изъ этого основного закона Гоббесъ выводитъ цѣлый рядъ второстепенныхъ. Изъ нихъ первый есть обязанность не сохранять естественнаго права на все, отъ части этого права отказаться вовсе, такъ чтобы она болѣе не принадлежала никому; другую часть передать только опредѣленнымъ лицамъ. Отказъ отъ права означаетъ признаніе для меня запрещеннымъ того, что̀ прежде считалось дозволеннымъ; передача права другому—принятіе обязанности не препятствовать осуществленію имъ этого права.

Второй законъ есть обязанность соблюдать договоры. Затѣмъ слѣдуетъ еще 18 слѣдующихъ законовъ: 3) быть благодарнымъ (такъ какъ безъ этого было бы противно разуму оказывать благодѣянія); 4) быть полезнымъ другимъ; 5) сострадательнымъ; 6) мстить и наказывать, имѣя въ виду не совершенное уже зло, а будущее благо, т. е. исправленіе преступника; 7) не оскорблять

другихъ; 8) не превозноситься передъ ними; 9) быть скромнымъ; 10) безпристрастнымъ; 11) общимъ пользоваться сообща; 12) если какая-либо вещь не можетъ быть ни раздѣлена, ни стать предметомъ общаго пользованія, дѣло должно рѣшаться жребіемъ; но жребій можетъ быть не только искусственный, но и естественный, какъ первородство и первый захватъ; поэтому 13) первородный и первый захватившій что-либо имѣетъ преимущество передъ другими; 14) посредники мира должны пользоваться неприкосновенностью; 15) въ случаѣ споровъ, они должны рѣшаться незаинтересованной стороной, третейскимъ судьей; 16) никто не долженъ быть судьей въ собственномъ дѣлѣ; 17) третейскій судья не долженъ получать вознагражденія отъ сторонъ; 18) рѣшеніе спора должно основываться на показаніи безпристрастныхъ свидѣтелей; 19) съ судьей не допускается никакихъ сдѣлокъ; 20) запрещается пьянство и все, что̀ затемняетъ разсудокъ (III, §§ 1—25).

Чтобы различить согласное и несогласное съ естественными законами, имѣется простое и вѣрное средство: стоитъ только въ каждомъ случаѣ сообразить: сочтешь ли справедливымъ въ отношеніи къ самому себѣ то, что̀ хочешь сдѣлать другому? (§ 26).

Естественные законы неизмѣнны и вѣчны, но они обязываютъ безусловно, всегда и вездѣ только внутренно, передъ собственною совѣстью, передъ внѣшнимъ же судомъ лишь подъ условіемъ взаимности, подъ условіемъ соблюденія ихъ и другими. Между тѣмъ большинство людей, въ силу ложнаго стремленія къ непосредственной выгодѣ въ настоящемъ, не склонно соблюдать естественные законы. Если поэтому отдѣльное лицо, болѣе другихъ благоразумное, станетъ ихъ соблюдать, въ то время какъ другіе ихъ нарушаютъ, то это нисколько не будетъ разумно, потому что такой образъ дѣйствія приведетъ не къ миру, а только къ вѣрной и скорой гибели соблюдающихъ естественные законы. Поэтому нельзя признать, чтобы люди по природѣ были обязаны къ осуществленію всѣхъ велѣній естественнаго закона, когда не всѣ его исполняютъ. Неправду можно совершить только въ отношеніи къ тому, съ кѣмъ заключенъ договоръ. Поэтому различаютъ вредъ и неправду: если господинъ приказываетъ слугѣ уплатить что-либо третьему, а тотъ этого не дѣлаетъ, то слуга причиняетъ только вредъ, а не неправду. Точно такъ же, если кто причиняетъ вредъ лицу, съ которымъ никакихъ соглашеній не заключилъ, то неправду онъ учиняетъ противъ властителя государства, а не противъ потерпѣвшаго. Точно такъ же, если дѣйствіе совершается съ согласія того, къ кому оно относится, оно не составляетъ неправды.

Согласно съ этимъ и справедливость Гоббесъ видитъ въ соблюденіи договоровъ, а не въ равенствѣ. Если кто продаетъ другому свою вещь за непомѣрно высокую цѣну, покупщику, на то согласившемуся, не причиняется тѣмъ никакой неправды. Точно такъ же, если кто даетъ болѣе достойному меньше другихъ, только бы было исполнено обѣщанное.

Такъ какъ велѣнія естественнаго закона не имѣютъ внѣшней силы, то они недостаточны для обезпеченія мира между людьми. Дѣйствія людей опредѣляются ихъ волей, а воля — надеждой и страхомъ. Поэтому, если нарушеніемъ закона можетъ быть достигнуто большее благо или меньшее зло, люди непремѣнно будутъ нарушать законъ. Недостаточно также для обезпеченія мира и простого соединенія людей, а необходимо ихъ объединеніе, т. е. подчиненіе ихъ различныхъ воль единой властвующей надъ всѣми волѣ. Простого соединенія недостаточно, потому что, если люди и согласятся преслѣдовать всѣ одну цѣль—сохраненіе мира, они не избѣгнутъ раздоровъ по вопросу о средствахъ. Только объединеніемъ всѣхъ подъ господствомъ единой воли дѣйствительно обезпечивается миръ, только при этомъ условіи создается государство.

Общества животныхъ, напротивъ, не суть государства, такъ какъ они основаны только на соединеніи воль, а не на подчиненіи ихъ единой волѣ. Животныя довольствуются такимъ общеніемъ, но для людей оно непригодно по многимъ причинамъ. Во-первыхъ, животнымъ невѣдомо честолюбіе и зависть, свойственныя людямъ; во-вторыхъ, у животныхъ одинаковыя влеченія, ведущія притомъ къ общему благу, неразличающемуся у нихъ отъ частнаго блага; а люди больше всего цѣнятъ то, чего нѣтъ у другихъ; въ-третьихъ, животныя не замѣчаютъ ошибокъ управленія ихъ общими дѣлами; между тѣмъ большинство людей считаютъ себя умнѣе всѣхъ другихъ и стремятся къ новшествамъ; въ-четвертыхъ, животныя лишены дара слова, посредствомъ котораго возбуждаютъ другъ друга къ возстаніямъ, ибо только слово можетъ представить доброе злымъ; человѣческій языкъ есть глашатай войнъ и возстаній; въ пятыхъ, животныя не различаютъ вреда и неправды и не обвиняютъ другихъ въ неправдѣ, если имъ самимъ хорошо; изъ людей же самые сытые всего болѣе подымаютъ раздоровъ изъ-за должностей и почестей. Наконецъ, согласіе, единеніе животныхъ естественное, единеніе же людей можетъ быть только искусственнымъ. Поэтому-то люди для мирной совмѣстной жизни нуждаются еще въ господствѣ единой властной воли.

Государство и есть такое объединеніе людей, установленное

ихъ общимъ договоромъ, въ силу котораго всѣ другъ передъ другомъ обязуются подчиняться единой волѣ, волѣ одного человѣка или собранія и не оказывать ей никакого сопротивленія. Такъ какъ при этомъ всѣ имѣютъ какъ бы одну волю, то государство есть лицо, единствомъ своей воли отличающееся отъ составляющихъ его отдѣльныхъ личностей.

Люди подчиняются или тому, кого боятся, или тому, отъ кого ожидаютъ себѣ защиты отъ враговъ. Первое основаніе подчиненія есть болѣе простое и естественное; на немъ покоятся естественныя государства: отеческое и деспотическое, основанное на войнѣ. Второе основаніе подчиненія—надежда на защиту—ведетъ къ установленію искусственныхъ или политическихъ государствъ.

Тотъ, кому подчиняются люди, получаетъ право на все, слѣдовательно, онъ все можетъ; какъ въ естественномъ состояніи никто не знаетъ надъ собой судьи, такъ въ государствѣ нѣтъ судьи надъ властителемъ, потому что на него перенесены права, принадлежавшія до установленія государства всѣмъ отдѣльнымъ лицамъ. Поэтому властитель не подчиненъ законамъ государства, и подданные не могутъ ему противопоставлять своего права собственности. Такъ какъ въ естественномъ состояніи все принадлежало всѣмъ, то частная собственность установлена государствомъ и не можетъ ограничивать государственную власть. Если сравнивать государство съ человѣкомъ, то правитель соотвѣтствуетъ не головѣ, какъ это обыкновенно думаютъ, а душѣ, ибо душа есть субъектъ воли; точно также и воля государства проявляется только чрезъ правителя. Съ головой слѣдуетъ скорѣе сравнивать совѣтъ государя, ибо голова обдумываетъ, душа повелѣваетъ.

При такой безусловной власти, въ чемъ же различіе между рабомъ и свободнымъ? (гл. IX, § 9). Обыкновенно свободу понимаютъ какъ право дѣлать все по собственному усмотрѣнію безнаказанно. Но такая свобода не можетъ существовать въ государствѣ, такъ какъ при такой свободѣ нельзя было бы обезпечить миръ. По мнѣнію Гоббеса, свобода есть отсутствіе всего, что препятствуетъ движенію. Въ этомъ смыслѣ, заключенная въ сосудъ вода не свободна; а когда сосудъ разобьется, вода освободится. Каждый имѣетъ больше или меньше свободы, смотря потому, больше или меньше имѣетъ онъ простора для движенія. Поэтому сидящій въ большомъ казематѣ свободнѣе того, кто сидитъ въ маленькомъ. Точно такъ же человѣкъ можетъ быть въ одномъ отношеніи свободенъ, въ другомъ—нѣтъ. Такъ, заборы препятствуютъ пѣшеходу проникнуть въ придорожные виноградники. Все это внѣшнія и безусловныя препятствія. Но бываютъ стѣсне-

нія, дѣйствующія только на нашу волю; они не безусловно препятствуютъ движенію, а только условно вліяя на нашъ выборъ. Такъ, напр., пассажиру на кораблѣ не безусловно невозможно броситься въ море, если бы только онъ могъ этого хотѣть. Такова и свобода гражданъ. Они имѣютъ то преимущество передъ рабами и дѣтьми, состоящими подъ отеческой властью, что имъ доступны почетныя должности въ государствѣ и что они подчиняются только государству, а не частнымъ лицамъ. Всякая другая свобода была бы свободой отъ подчиненія законамъ и можетъ принадлежать только самому правителю. Однако, вмѣстѣ съ тѣмъ Гоббесъ находитъ (гл. XIII, § 15) недопустимой чрезмѣрную законодательную регламентацію частной дѣятельности. Законы должны не устранять частную дѣятельность, а только руководить ею, подобно тому какъ берега существуютъ не для того, чтобы задерживать рѣку, а для того, чтобы давать ей надлежащее направленіе. Мѣра свободы опредѣляется требованіемъ блага гражданъ и государства. Если законовъ такъ много, что ихъ нельзя удержать въ памяти, и если они запрещаютъ то, что̀ дозволяетъ разумъ, тогда и невинный можетъ запутаться въ нихъ, какъ въ сѣтяхъ, и тѣмъ стѣснится безвредная свобода, которой, по естественному закону, не слѣдуетъ отнимать у гражданъ.

Какъ мѣра власти, такъ и самые виды ея опредѣляются задачей—защитой гражданъ. Поэтому государственной власти принадлежитъ: 1) право наказывать нарушителей закона; 2) право войны; 3) право суда; 4) право законодательства; 5) право учреждать подчиненныя власти, и 6) право запрещать вредныя ученія. Слѣдовательно, власть государства, по Гоббесу, не ограничивается только сферой внѣшнихъ дѣйствій, но распространяется и на духовный, внутренній міръ человѣка. Отсюда прямымъ выводомъ является предоставленіе государству и церковной власти. Если государство и не можетъ измѣнить внутренней вѣры человѣка, то все же оно имѣетъ полное право воспретить исповѣданіе вѣры: въ языческомъ государствѣ христіанинъ долженъ совершать поклоненіе ложнымъ богамъ, если того потребуетъ государственная власть.

Смотря по тому, кому принадлежитъ власть, государство можетъ быть монархическое, аристократическое и демократическое. Различіе аристократіи и олигархіи, монархіи и тиранніи, а также возможность смѣшанной формы правленія Гоббесъ отвергаетъ. Лучшее изъ нихъ—монархія. Никакая форма правленія не можетъ устранить возможности того, чтобы властитель пользовался иногда властью для своихъ личныхъ интересовъ въ ущербъ инте-

ресамъ подданныхъ. Поэтому лучшая форма правленія та, въ которой удовлетвореніе личныхъ цѣлей правителя наноситъ меньшій ущербъ: это именно и имѣется въ монархіи, такъ какъ въ ней всего одинъ властитель, легко могущій удовлетворять интересамъ своимъ и своихъ приближенныхъ.

Что касается подданныхъ, то всѣ свои права они получаютъ отъ государственной власти и потому въ отношеніи къ ней самой не имѣютъ никакихъ правъ. Государство можетъ свободно распоряжаться собственностью гражданъ. Только въ одномъ случаѣ можетъ гражданинъ не повиноваться власти государя—когда тотъ грозитъ самой его жизни. Повиновеніе государю въ этомъ случаѣ шло бы дальше цѣли существованія самаго государства—защиты жизни гражданъ, какъ высшаго блага.

§ 18. Локкъ.

Гоббесъ не основалъ школы. У него не было послѣдователей, которые бы строго и послѣдовательно развивали выставленныя имъ положенія. Но та общая задача, какую поставилъ своей научной работѣ Гоббесъ: воспользоваться методами и выводами новой науки о природѣ для объясненія явленій духовной и общественной жизни, привлекала къ себѣ и другихъ мыслителей того времени. Изъ нихъ самое видное мѣсто занимаетъ и ближе всего стоитъ къ Гоббесу Джонъ Локкъ (1632—1704).

Подобно тому, какъ воззрѣнія Гоббеса сложились подъ непосредственнымъ вліяніемъ Галилея, Локкъ сильно увлекался открытіями Исаака Ньютона (1642—1727), соединившаго въ своихъ изслѣдованіяхъ индукцію Бекона съ математической дедукціей Декарта. Они находились въ близкихъ личныхъ отношеніяхъ, и Локкъ внимательно изучалъ ньютоновскія Principia philosophiae naturalis mathematica, 1687. Имъ было даже составлено краткое изложеніе ньютоновскаго ученія о природѣ (Elements of natural philosophy).

Открытіе Ньютономъ силы тяготѣнія казалось Локку подтвержденіемъ мысли Гоббеса о матеріальности человѣческой души.

Сила притяженія—несомнѣнный фактъ, но понять его изъ того, что̀ мы знаемъ о матеріи, невозможно, такъ какъ между матеріей, притяженной и плотной, и силой притяженія нѣтъ никакой необходимой связи. Очевидно, матерія надѣлена силой притяженія по волѣ Бога. Но развѣ не могла она получить отъ Бога и другія силы. Изъ сущности матеріи и силы движенія не мо-

гутъ быть объяснены ни растительная, ни тѣмъ болѣе животная жизнь. Для объясненія ихъ также надо признать особыя, данныя Богомъ, силы. Но силы эти вложены, конечно, въ матерію: растенія суть исключительно матеріальныя субстанціи. То же самое должно сказать и о животныхъ: если не признавать ихъ безсмертными, надо заключить, что присущія имъ силы, чувства и произвольныя движенія составляютъ принадлежность нѣкоторыхъ частей матеріи. Если же душевныя силы животныхъ принадлежатъ извѣстнымъ частямъ матеріи, то почему не предположить, что принадлежностью извѣстныхъ частей матеріи являются душевныя силы человѣка? Правда, мы не можемъ понять, какъ матерія можетъ совершать акты мышленія, но отсюда не слѣдуетъ, чтобы сила мышленія не могла быть вложена въ матерію всемогущимъ Богомъ: вѣдь получила же неразумная Валаамова ослица силу говорить своему хозяину.

При этомъ Локкъ самъ прямо указываетъ, что на эти мысли навелъ его Ньютонъ. „Несравненная книга разсудительнаго Ньютона убѣдила меня, что является слишкомъ смѣлымъ ограничивать силу Божію моими узкими понятіями. Мы не можемъ понять, какъ матерія можетъ мыслить. Но выводить отсюда, что Богъ не могъ дать матеріи способности мышленія, значитъ ограничивать всемогущество Божіе узкими предѣлами человѣческаго пониманія: тогда пришлось бы отрицать тяжесть и обращеніе планетъ около солнца, дѣлать животныхъ простыми машинами безъ чувства или самопроизвольнаго движенія“.

Такимъ образомъ, Локкъ въ самомъ основаніи рѣзко расходился съ ученіемъ Декарта, признававшаго, какъ мы увидимъ ниже, полную разнородность матеріи и духа. Благоговѣя передъ природою, какъ твореніемъ Божіимъ, и ея вѣщаніемъ—опытомъ, Локкъ находитъ декартовы сомнѣнія въ существованіи внѣшняго міра праздными, а полученный Декартомъ результатъ само собою понятнымъ. Тѣмъ не менѣе въ гносеологическихъ и психологическихъ воззрѣніяхъ Локка сказалось въ весьма значительной степени вліяніе Декарта [1]).

Однако, для этическаго ученія Локка это вліяніе имѣло мало значенія, такъ какъ въ воззрѣніяхъ своихъ на волю и свободу онъ находится въ бо̀льшей зависимости отъ Гоббеса, что̀ объясняется тѣмъ, что на выясненіи воли Декартъ почти вовсе не останавливается [2]).

---

[1]) Серебренниковъ, Ученіе Локка о прирожденныхъ идеяхъ.
[2]) Серебренниковъ, стр. 184.

Изслѣдованію вопросовъ права и политики посвящены два трактата о правительствѣ (Two treatises of governement). Въ первомъ изъ нихъ Локкъ опровергаетъ ученіе Фильмера о патріархальной основѣ государственной власти, во второмъ—излагаетъ собственно ученіе.

Чтобы выяснить, въ чемъ заключается право публичной власти и каково его происхожденіе, надо опредѣлить, каково естественное состояніе людей. Это—состояніе полной свободы, такъ что каждый можетъ дѣлать, что̀ ему угодно, никого не спрашиваясь и ни отъ кого не завися, съ тѣмъ, однако, чтобы оставаться въ границахъ закона природы. Это вмѣстѣ съ тѣмъ состояніе равенства, такъ что всякая власть и всякая юрисдикція взаимна, и никто не имѣетъ ихъ больше другого. Будучи состояніемъ свободы, естественное состояніе не есть, однако, господство произвола: имѣя свободу распоряжаться собою и своимъ имуществомъ, люди, не могутъ ни лишать себя жизни, ни вредить другимъ, ихъ жизни, здоровью, свободѣ, имуществу. Для того, чтобы законы природы не нарушались, природа каждому даетъ право наказывать нарушителей законовъ и исполнять самый законъ природы, иначе законы были бы безполезны. Но нельзя съ виновнымъ дѣлать всего, что̀ внушаетъ страсть, а надо ограничиться, согласно указаніямъ разума, карами, соотвѣтственными его винѣ и служащими къ возмѣщенію причиненнаго вреда и предупрежденію повторенія подобныхъ нарушеній.

Эти положенія могутъ показаться странными. Но, прежде чѣмъ ихъ отвергать, слѣдуетъ подумать, по какому праву государство наказываетъ иностранца? Законодательная власть государства не распространяется на иностранцевъ: очевидно, наказаніе въ такихъ случаяхъ осуществляется по естественному праву. Нельзя также сослаться на то, что, при такомъ правѣ каждаго наказывать нарушителей законовъ, каждый былъ бы судьей въ собственномъ дѣлѣ и рѣшалъ его по внушеніямъ мести и страстей, и что поэтому-то Богъ и установилъ правителей: не слѣдуетъ забывать, что и абсолютные монархи — тѣ же люди, и не приходится ли подчиняться всему, что̀ дѣлаетъ и чего требуетъ монархъ, независимо отъ того, будетъ ли это внушено разумомъ, страстью или ошибкой. А въ естественномъ состояніи можно противиться неправому сужденію и апеллировать къ другимъ людямъ.

Думая выставить сильное возраженіе, спрашиваютъ нерѣдко, когда и гдѣ люди жили въ такомъ естественномъ состояніи? Готовый отвѣтъ на это тотъ, что независимые государи и теперь находятся другъ къ другу въ естественномъ состояніи, такъ что

для извѣстной части людей оно никогда не прекращается. Точно такъ же, напр., швейцарецъ, сошедшійся съ индѣйцемъ въ пустыняхъ Америки, находятся въ естественномъ состояніи (гл. I).

Такъ какъ въ естественномъ состояніи нѣтъ власти, разрѣшающей споры людей, и такъ какъ каждый можетъ самъ наказывать нарушителей закона, это приводитъ неизбѣжно къ состоянію войны. Чтобы избѣжать состоянія войны, люди оставили естественное состояніе и образовали государство (гл. II).

Соединеніе людей въ семьи, мужа съ женой, родителей съ дѣтьми, господъ съ слугами, еще не обезпечиваетъ мира. Для этого надо, чтобы каждый отказался отъ своей естественной власти судить и наказывать нарушителей законовъ природы и передалъ ее обществу, которое бы установило опредѣленные законы и уполномочило опредѣленныхъ должностныхъ лицъ для ихъ исполненія, для рѣшенія споровъ и для наказанія нарушителей законовъ. Люди переходятъ изъ естественнаго состоянія въ государственное только тогда, когда установляютъ судей и правителей, уполномочивая ихъ разрѣшать всѣ споры, наказывать всякую неправду (гл. VI).

Но установляемая такимъ образомъ власть не должна быть абсолютной: абсолютная власть несовмѣстима съ государственнымъ порядкомъ и не можетъ вовсе считаться формой государственнаго устройства, такъ какъ каждый неограниченный правитель находится въ отношеніи къ подчиненнымъ ему въ естественномъ состояніи, ибо въ столкновеніяхъ между ними нѣтъ судьи. Въ государствѣ никто не можетъ быть изъятъ изъ подчиненія его законамъ: no man ni civil society can be exempted from the laws of it.

Это положеніе Локка заслуживаетъ особаго вниманія. Для него государственный порядокъ представлялся такимъ, въ которомъ для разрѣшенія всѣхъ споровъ о правѣ имѣется компетентный, безпристрастный судья, кого бы эти споры ни касались, хотя бы самихъ правителей. Поэтому въ государствѣ не должно быть произвольной, не подчиняющейся законамъ власти. Тутъ нельзя не видѣть зародышъ современнаго ученія о правовомъ государствѣ, во всѣхъ элементахъ и отношеніяхъ опредѣляемомъ правомъ.

Такъ какъ люди въ естественномъ состояніи всѣ равны и свободны, никто не можетъ быть подчиненъ государственной власти иначе, какъ съ его согласія. Общество, установленное общимъ соглашеніемъ, образуетъ тѣло, дѣйствующее согласно волѣ большинства, ибо всякое тѣло двигается по направленію наибольшей силы, какою и является большинство. Внѣ этого условія невозможно единство государства. Поэтому всякій обязанъ подчиняться рѣшеніямъ большинства, иначе и самъ договоръ о соеди-

неніи въ государство не имѣлъ бы никакого значенія. Всякій вступившій въ государство долженъ считаться передавшимъ всю власть, принадлежавшую ему въ естественномъ состояніи, большинству. Только подъ условіемъ представительства всѣхъ большинствомъ возможно законное правительство.

Противъ договорнаго установленія государства Локкъ предвидитъ два возраженія: могутъ прежде всего сослаться на то, что исторія не представляетъ ни одного примѣра подобнаго договора; могутъ также указать, что всѣ люди родятся уже подданными государства и должны подчиняться существующему порядку, а не выдумывать новый. Но изъ отсутствія историческихъ указаній на естественное состояніе и общественныхъ договоровъ заключать, что естественнаго состоянія вовсе не бывало, было бы такъ же нелѣпо, какъ изъ того, что историческіе источники говорятъ о воинахъ Салманасара или Ксеркса только какъ о взрослыхъ, вывести, что они никогда не были дѣтьми. Правительство, конечно, всегда предшествуетъ лѣтописямъ и литературѣ. На другое же возраженіе Локкъ отвѣчаетъ, что человѣкъ можетъ связать договоромъ только себя самого, а не свое потомство; поэтому обязательства предковъ для потомства необязательны.

Главною цѣлью установленія государства Локкъ считаетъ охрану собственности; неприкосновенность ея представляется вовсе не обезпеченной въ естественномъ состояніи, потому что тамъ нѣтъ ни точно опредѣленныхъ всѣмъ извѣстныхъ и одобренныхъ общимъ соглашеніемъ законовъ, ни признаннаго и безпристрастнаго судьи, ни власти, которая бы могла поддержать постановленное рѣшеніе. Поэтому, несмотря на всѣ преимущества естественнаго состоянія, люди стремятся къ государственной жизни.

Государственная власть принадлежитъ всегда большинству; но большинство можетъ ее осуществлять само непосредственно—тогда это будетъ демократія, или передать осуществленіе немногимъ и даже одному: въ двухъ послѣднихъ случаяхъ это будетъ олигархія или монархія.

Такъ какъ главная цѣль государства—обезпеченіе неприкосновенности собственности, а главное средство къ тому—установленіе законовъ, то первый и основной законъ есть законъ, устанавливающій законодательную власть. Законодательная власть есть первая и самая священная въ государствѣ. Но и она не безусловно произвольна въ отношеніи къ жизни и имуществу гражданъ, потому что, будучи соединеніемъ въ рукахъ законодателя всей той власти, какую въ естественномъ состояніи имѣли всѣ отдѣльные люди, она не можетъ быть безусловнѣе этой естествен-

ной власти. Между тѣмъ, какъ мы видѣли, и въ естественномъ состояніи никто не имѣетъ безусловной власти надъ своей и чужой жизнью и надъ чужимъ имуществомъ. И законодательная власть ограничивается поэтому требованіями общаго блага. Законы природы не теряютъ своей силы въ государствѣ, а получаютъ еще бо̀льшую силу.

Съ другой стороны, законодательная власть не можетъ быть делегируема (the legislative cannot transfer the power of making laws to any other hands), будучи сама только порученіемъ народа. Только народъ можетъ опредѣлять форму правленія и принадлежность законодательной власти тѣмъ или другимъ лицамъ.

Поставивъ на первомъ мѣстѣ власть законодательную, Локкъ признаетъ необходимымъ еще двѣ власти: исполнительную и федеративную. Законодательная власть опредѣляетъ, какимъ образомъ должна быть примѣняема сила государства для охраны государства и его членовъ. Но такъ какъ опредѣляющіе это законы могутъ быть составлены въ короткое время, то нѣтъ надобности, чтобы законодательное учрежденіе дѣйствовало постоянно. А между тѣмъ было бы большимъ искушеніемъ для человѣческой слабости въ однѣхъ рукахъ соединить и власть изданія законовъ и власть ихъ исполненія, потому что тогда законодатели могли бы сами себя изъять изъ подчиненія законамъ и руководиться какъ при составленіи, такъ и при примѣненіи ихъ одной личной выгодой. Въ виду этого, въ хорошо устроенныхъ государствахъ законодательная власть вручается собранію отдѣльныхъ лицъ, которыя, собравшись, надлежащимъ образомъ могутъ издавать сообща законы, а разойдясь, сами, какъ всѣ подданные, подчиняются законамъ, что̀ и служитъ лучшимъ побужденіемъ издавать законы только по соображеніямъ дѣйствительно общаго блага.

Но разъ установленные законы требуютъ постояннаго примѣненія, и потому необходимо существованіе постоянно дѣйствующей власти для исполненія законовъ и поддержанія всей ихъ силы. Вотъ почему часто законодательная и исполнительная власти бываютъ раздѣлены (separated).

Наконецъ, есть еще третья власть, которую можно назвать естественной, такъ какъ она соотвѣтствуетъ той, какую каждый человѣкъ имѣетъ въ естественномъ состояніи. На этомъ началѣ основана власть войны и мира, заключенія союзовъ и трактатовъ. Эта власть можетъ быть названа федеративной.

Хотя исполнительная и федеративная власти, такимъ образомъ, различны, такъ какъ исполнительная вѣдаетъ исполненіе положительныхъ законовъ даннаго государства, а федеративная —

отношенія къ другимъ государствамъ, тѣмъ не менѣе онѣ обыкновенно бываютъ соединены вмѣстѣ. Это потому, что обѣ онѣ требуютъ постоянно примѣненія силы государства.

Федеративная власть менѣе, чѣмъ исполнительная, можетъ быть опредѣлена закономъ и потому въ большей степени зависитъ отъ благоразумія лицъ, ее осуществляющихъ.

Итакъ, въ государствѣ три власти, но высшей властью въ государствѣ можетъ быть только одна: такова власть законодательная, которой подчинены обѣ другія.

§ 19. Декартъ.

Въ послѣдующемъ развитіи философскихъ ученій о правѣ преобладающее значеніе получаетъ вліяніе раціонализма, основателемъ котораго явился Декартъ (1596—1650).

Не имѣя въ виду излагать систему картезіанской философіи въ ея цѣломъ, я ограничусь здѣсь лишь изложеніемъ содержанія его разсужденія о методѣ (Discours de la méthode [1]), появившагося впервые въ печати въ 1637 году въ Лейденѣ на французскомъ языкѣ и представляющаго собой, по мѣткому замѣчанію Шталя, настоящій канонъ раціонализма.

Декартъ разсказываетъ о себѣ, что онъ учился въ одной изъ знаменитѣйшихъ школъ того времени, но скоро онъ разочаровался въ достоинствѣ тѣхъ знаній, которыя почерпнулъ изъ лекцій учителей и чтенія книгъ. Прежде всего онъ замѣтилъ, что въ школахъ учатъ многому такому, что̀ вовсе не можетъ быть изучаемо. Такъ, краснорѣчію и поэтическому дару нельзя выучиться изъ риторики; царство небесное одинаково доступно невѣждамъ и ученѣйшимъ докторамъ богословія, и сами религіозныя истины, составляющія предметъ этой науки, такъ возвышенны, что не могутъ быть усвоиваемы человѣческимъ разумомъ. Лучше другихъ показалась ему математика—по опредѣленности и очевидности ея основаній; но его непріятно поражало, что на столь твердыхъ и прочныхъ основаніяхъ не построено соотвѣтственно великаго научнаго зданія. Наоборотъ, сравнивая сочиненія, относящіяся къ этикѣ, онъ находилъ въ нихъ горделивыя и величественныя зданія, но зданія эти были построены на пескѣ. То же отсутствіе твердой почвы замѣтилъ онъ и во всѣхъ наукахъ, опирающихся на философію, потому что въ самой философіи до сихъ поръ не

[1]) Два русскихъ перевода—Скіада и Любимова.

было ничего такого, что̀ бы не подлежало уже спору, что̀ бы стояло внѣ сомнѣнія.

Это разочарованіе, это чувство неудовлетворенности побудило Декарта, какъ только онъ достигъ свободы самостоятельно распоряжаться своей судьбой, бросить изученіе всей этой школьной и книжной мудрости и обратиться къ изученію самого себя и великой книги міра, и для этого онъ отправился путешествовать. Но и это не дало ему того, что̀ онъ искалъ. Онъ вынесъ, однако, изъ своего опыта убѣжденіе, что все, составленное изъ разныхъ частей и составленное притомъ разными лицами, никогда не можетъ представить такого совершенства, какъ цѣлостное произведеніе одного мастера. Такъ, старые города не представляютъ правильныхъ улицъ, дома въ нихъ слишкомъ разнообразны и по архитектурѣ, и по величинѣ, что̀ производитъ непріятное впечатлѣніе пестроты; такъ законодательство, которое образовалось мало-по-малу изъ ряда отдѣльныхъ постановленій, не можетъ быть сравниваемо съ законодательствомъ, составленнымъ однимъ лицомъ, какъ это было въ Спартѣ: благосостояніе Спарты основывалось не столько на совершенствѣ каждаго отдѣльнаго постановленія Ликургова законодательства, такъ какъ многія изъ нихъ представляются весьма странными и противными добрымъ нравамъ, но единственно на томъ, что, будучи всѣ составлены однимъ лицомъ, они всѣ вели къ одной цѣли. Такъ и книжная наука, мало-по-малу сложившаяся и накопившаяся изъ воззрѣній разныхъ ученыхъ, не такъ близка къ истинѣ, какъ простыя разсужденія, какія можетъ представить человѣкъ, здраво обсуждая самыя вещи.

Конечно, продолжаетъ Декартъ, нельзя потребовать, чтобы въ интересахъ порядка, стройности люди стали разрушать старые города съ цѣлью всѣ ихъ перестроить. Точно такъ же частный человѣкъ не можетъ реформировать цѣлое государство. Но всякій въ своей сферѣ воленъ предпринять эту реформу. Поэтому Декартъ и рѣшился реформировать свое знаніе, свое философское міровоззрѣніе, откинувъ все принятое изъ стороннихъ источниковъ, принявъ только то, что̀ представляется разуму вполнѣ вѣрнымъ, не подлежащимъ никакому сомнѣнію, и изъ него выведя все остальное. Такимъ образомъ должно получиться систематическое знаніе, запечатлѣнное характеромъ единства, въ противоположность схоластической наукѣ, представлявшей собою пестрый аггрегатъ положеній, основанныхъ на самыхъ разнохарактерныхъ авторитетахъ.

Рѣшаясь отыскивать истину безъ всякаго внѣшняго руково-

дителя, должно идти осторожно, чтобы не заблудиться окончательно. Необходимо установить общія правила изслѣдованія. Декартъ занимался тѣми науками, которыя могли послужить для этой цѣли: логикой и математикой. Но логика съ ея силлогизмами и прочими правилами служитъ болѣе къ разъясненію другимъ того, что̀ самъ уже знаешь, или даже, какъ искусство Лулла, она болѣе помогаетъ говорить о томъ, чего не знаешь, чѣмъ изученію. Что же касается математики, то она слишкомъ отвлеченна и слишкомъ обусловлена геометрическими фигурами и теоріей знаковъ. Поэтому Декартъ сталъ отыскивать такой методъ, который, заключая въ себѣ достоинства логики и математики, не представлялъ бы ихъ недостатковъ. Такой методъ, по его мнѣнію, можетъ быть выраженъ въ слѣдующихъ четырехъ правилахъ: 1) не принимать ничего за истинное, истинность чего не представляется очевидной, другими словами, не включать въ свои сужденія ничего такого, что̀ не представляется настолько яснымъ и опредѣленнымъ моему уму, чтобы не было никакого основанія, повода подвергать это сомнѣнію; 2) всякій изслѣдуемый вопросъ раздѣлять на столько частныхъ вопросовъ, на сколько возможно; 3) начинать свое изслѣдованіе съ предметовъ наиболѣе простыхъ и легче понимаемыхъ и постепенно восходить къ болѣе сложнымъ и труднымъ, и наконецъ, 4) всегда дѣлать столь полныя перечисленія и столь общія обозрѣнія, чтобы ничего не упустить.

Образцомъ этого метода служилъ методъ геометровъ. Длинная цѣпь легкихъ и простыхъ доводовъ (raisons), съ помощью которой геометры восходятъ къ самымъ труднымъ доказательствамъ и теоремамъ, навела Декарта на мысль, что все могущее служить предметомъ человѣческаго познанія слѣдуетъ одно за другимъ, какъ и теоремы въ геометріи, и что нѣтъ такой истины, до которой, оставаясь вѣрнымъ этому методу, нельзя было бы дойти путемъ послѣдовательныхъ выводовъ изъ одного основного, очевиднаго, не подлежащаго сомнѣнію начала, положенія.

Итакъ, рѣшившись ничего не включать въ свое разсужденіе, что̀ не представляется вполнѣ очевиднымъ, Декартъ отбросилъ все, что̀ возбуждало хотя бы малѣйшее сомнѣніе. Наши чувства часто насъ обманываютъ; напримѣръ, человѣку, страдающему желтухой, все кажется желтымъ; люди, лишившіеся своихъ членовъ, нерѣдко чувствуютъ боль въ отнятой у нихъ рукѣ или ногѣ. Поэтому нельзя не усумниться, дѣйствительно ли вещи таковы, какими мы ихъ себѣ представляемъ. Такъ какъ тѣ мысли, какія приходятъ намъ въ голову во время бодрствованія, могутъ придти и дѣйствительно приходятъ и во время сна, то Декартъ допустилъ,

что всѣ мысли безразлично представляются не болѣе реальными, какъ и сновидѣнія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ замѣтилъ, что когда онъ рѣшается думать такъ, что всѣ наши представленія ложны, то вмѣстѣ съ тѣмъ представляется необходимымъ принять, что онъ, который это думаетъ, есть нѣчто существующее. Какъ бы далеко я ни простеръ свое сомнѣніе, я все же необходимо долженъ допустить существованіе сомнѣвающагося „я“. Замѣтивъ, что эта истина (я думаю, слѣдовательно, я существую; je pense, donc je suis; cogito, ergo sum) представляется столь несомнѣнной и твердой, что самыя крайнія предположенія скептиковъ не въ состояніи ее пошатнуть, Декартъ принялъ ее за исходное основніе всей своей философіи.

Итакъ, можно предположить, что у меня нѣтъ тѣла, можно предположить, что не существуетъ и того мѣста, гдѣ я нахожусь, но нельзя предположить, чтобы я самъ, все это предполагающій, не существовалъ; что, напротивъ, изъ того самаго, что я все это предполагаю, съ полнѣйшей очевидностью вытекаетъ, что я существую. И, наоборотъ, если бы я пересталъ думать, а все бы остальное, кромѣ моего мышленія, было вполнѣ вѣрно, я все-таки не имѣлъ бы основанія думать, что я существую. Другими словами, единственнымъ свидѣтельствомъ существованія моего собственнаго „я“ служитъ мышленіе. Декартъ отсюда выводитъ, что „я“, то-есть всякій мыслящій субъектъ вообще, это такое существо, въ которомъ существенно только одно мышленіе, что мышленіе не отдѣлимо отъ этого существа. Мало того, такъ какъ существованіе этого мыслящаго не зависимо ни отъ какого мѣста, ни отъ какой матеріальной вещи, потому что существованіе его мыслимо и при предположеніи, что всего остального не существуетъ, то Декартъ отсюда заключилъ также, что это мыслящее „я“ или, какъ онъ также называетъ, душа человѣка, вполнѣ отлична отъ тѣла.

Затѣмъ изъ своей способности сомнѣваться Декартъ вывелъ заключеніе о несовершенствѣ своего существа, такъ какъ знаніе представляетъ болѣе совершенства, чѣмъ сомнѣніе. Но въ такомъ случаѣ откуда же во мнѣ идея о совершенствѣ? Противно здравому смыслу, чтобы болѣе совершенное зависѣло или происходило отъ менѣе совершеннаго. Поэтому идея совершенства не могла быть получена нами изъ насъ самихъ. Идею эту могло вложить въ меня только существо дѣйствительно совершеннѣйшее, чѣмъ я, или даже обладающее всѣми совершенствами, доступными моему пониманію, т.-е., выражаясь короче, существо, которое было бы Богомъ. Сравнивая это заключеніе о существованіи Бога съ геометрическими теоремами, Декартъ нашелъ, что существованіе это

представляется по крайней мѣрѣ столь же достовѣрнымъ, какъ и любая геометрическая теорема. Въ геометріи, дѣйствительно, не можетъ не обратить на себя вниманія совершенная недоказанность самаго предмета, которымъ занимается геометрія. Я, напримѣръ, легко убѣждаюсь въ равенствѣ трехъ угловъ всякаго предположеннаго треугольника двумъ прямымъ угламъ, но ничто не убѣждаетъ меня въ существованіи на свѣтѣ хотя бы одного треугольника. Напротивъ, съ идеей о совершеннѣйшемъ существѣ идея о бытіи этого существа такъ же неразрывно связывается, какъ съ идеею о треугольникѣ связывается понятіе о равенствѣ его угловъ двумъ прямымъ. Но мало этого. Идея бытія Божія есть даже единственное и конечное основаніе достовѣрности всѣхъ другихъ нашихъ понятій. Если бы мы не были увѣрены въ томъ, что идея совершенства и все совершенное въ насъ происходитъ отъ Бога, то какъ бы ни были ясны и опредѣленны наши понятія, мы не имѣли бы достаточнаго основанія признавать ихъ истинными. Напротивъ, разъ мы признаемъ, что все, относящееся къ совершенству, происходитъ въ насъ отъ Бога, мы должны необходимо заключить, что ясныя понятія, какъ болѣе совершенныя и, слѣдовательно, происходящія отъ Бога, должны быть истинны, потому что противно здравому смыслу, чтобы отъ совершеннаго всеблагого и всемудраго существа происходила ложь.

Въ этомъ разсужденіи Декарта весьма опредѣленно выражены всѣ характерныя особенности раціонализма.

Средніе вѣка были эпохой господства авторитетовъ, и въ области науки это выражалось въ поклоненіи слову. Къ этому вели оба основанія схоластической философіи: христіанская религія, какъ и всякая откровенная религія, выше всего ставитъ слова откровенія. Истинное и полное знаніе только то, которое опирается на слово Божіе. Съ другой стороны, и въ греческой философіи господствовало убѣжденіе о соотвѣтственности между бытіемъ и словомъ, вещами, явленіями и ихъ названіями. Полагали, что изъ соотношеній названій можно познать соотношеніе самыхъ вещей, изъ правилъ языка—законы бытія. У Аристотеля, правда, уже сказывается стремленіе устранить это смѣшеніе субъективныхъ формъ сказыванія съ объективными формами бытія, но онъ не достигаетъ этого вполнѣ! Средневѣковая мысль усвоила именно слабую сторону аристотелева ученія. Такимъ образомъ, вся схоластическая философія и наука покоятся не на изученіи дѣйствительныхъ явленій, а того, что̀ о нихъ говоритъ Св. Писаніе и Аристотель.

Раціонализмъ явился, какъ естественная реакція противъ этого преклоненія предъ авторитетомъ. Онъ отвергъ это поклоненіе и

тѣмъ открылъ широкій просторъ человѣческой мысли, жаждавшей освободиться изъ-подъ ига схоластики и не умѣщавшейся уже въ ея омертвѣлыхъ рамкахъ. Какъ ученіе, не признающее господства авторитетовъ, раціонализмъ, конечно, представляется противоположнымъ схоластикѣ. Но только въ этомъ отрицаніи всякаго внѣшняго авторитета и представляетъ онъ ей противоположность. Въ другихъ отношеніяхъ между ними замѣчаются нѣкоторыя точки соприкосновенія.

Во-первыхъ, раціонализмъ, подобно схоластикѣ, не обращается къ непосредственному изученію дѣйствительности. Отвергнувъ авторитетъ слова, онъ замѣняетъ изученіе слова изученіемъ того, что̀ выражаютъ слова—понятій. Признавъ, что изъ правилъ языка нельзя познать законовъ бытія, онъ утверждаетъ, что законы эти можно познать изъ правилъ мышленія. Если схоластика учила, что каждому слову должно непремѣнно соотвѣтствовать что-нибудь реальное, раціонализмъ то же самое утверждаетъ относительно понятій.

Во-вторыхъ, раціонализмъ, или по крайней мѣрѣ картезіанская школа, сохраняетъ тотъ же дуализмъ, что господствовалъ и въ схоластикѣ, то же раздвоеніе міра на двѣ области: область духа и область природы.

Такимъ образомъ, раціонализмъ явился необходимымъ дальнѣйшимъ шагомъ послѣ схоластики. Когда убѣдились, что анализъ словъ не можетъ привести къ познанію объективнаго порядка міра, естественно было прежде всего обратиться къ анализу того, что̀ выражается словами, къ анализу понятій. Такимъ образомъ, успѣхъ раціонализма объясняется тѣмъ, что онъ былъ необходимой послѣдовательной стадіей развитія философской мысли. Его надо было пережить, передумать. Но я не хочу этимъ сказать, чтобы онъ не имѣлъ по отношенію къ схоластикѣ революціоннаго значенія. Отвергнуть авторитетъ словъ значило въ самомъ основаніи разрушить все зданіе схоластической философіи.

Признавъ не только орудіемъ, но и источникомъ всего нашего знанія нашъ индивидуальный разумъ, раціонализмъ этимъ самымъ призналъ, что вся наука должна опираться, какъ на свое конечное основаніе, на самоизученіе индивидуальной личности. Такимъ образомъ, вмѣсто средневѣковаго подчиненія внѣшнему авторитету, подавлявшаго индивидуальную самостоятельность, раціонализмъ привелъ къ превознесенію значенія личности. Отсюда идетъ характерная черта раціонализма—крайній индивидуализмъ, также выразившійся, какъ мы видѣли уже, въ системахъ Гроція и особенно Гоббеса.

§ 20. Пуфендорфъ и Томазій.

Самъ Декартъ вовсе не останавливался на философскомъ обосновании понятія правъ. Изъ юристовъ же XVII вѣка всего сильнѣе вліяніе его философской системы сказалось въ произведеніяхъ Пуфендорфа, долго, до начала XIX столѣтія, служившихъ руководствомъ для школьнаго преподаванія.

Тридцатилѣтняя война чрезвычайно неблагопріятно отозвалась на развитіи умственной жизни Германіи. Мы не встрѣчаемъ въ ней въ XVI вѣкѣ самостоятельнаго научнаго творчества. Въ лучшемъ случаѣ дѣло сводится къ усвоенію ученій сосѣднихъ странъ. Гугеноты, эмигрировавшіе изъ Франціи, особенно содѣйствовали распространенію въ Германіи картезіанизма. Такимъ образомъ, картезіанизмъ проникъ и въ германскіе университеты. Замѣчательнѣйшими его представителями были альтдорфскій профессоръ Христофъ Штурмъ и іенскій—Эргардъ Вейгель. У этого послѣдняго учился въ Іенѣ Пуфендорфъ [1]), и отъ него познакомился съ ученіемъ картезіанцевъ. Ученіе объ естественномъ правѣ изложено Пуфендорфомъ въ трехъ сочиненіяхъ. Первое изъ нихъ: Elementorum jurisprudentiae universalis libri II (Hagae, 1660) написано было имъ въ заключеніи, куда онъ попалъ по случаю войны между Даніей и Швеціей со всѣмъ шведскимъ посольствомъ. При этомъ у него не было подъ рукой необходимыхъ книгъ, даже Гроція и Гоббеса. Первоначально онъ не думалъ вовсе издавать въ свѣтъ этихъ Элементовъ и сдѣлалъ это только по убѣжденію своихъ друзей. Но и потомъ онъ не былъ доволенъ этой книгой и потому рѣшился ее переработать. Плодомъ этого и явился главный его трактатъ: De jure naturae et gentium libri VIII (Lundini Scanorum, 1672). Затѣмъ въ слѣдующемъ году онъ издалъ извлеченіе изъ своего большого труда, подъ заглавіемъ: De officiis hominis et civis juxta legem moralem libri II (Lundini. 1673). Это послѣднее сочиненіе даетъ болѣе краткое и простое изложеніе и потому получило наибольшее распространеніе.

Сужденія о Пуфендорфѣ представляются весьма разнообразными. Еще Лейбницъ въ письмѣ къ Кестнеру отозвался о немъ: vir parum jurisconsultus et minime philosophus. Этотъ взглядъ

---

[1]) Samuel Pufendorf (1632—1694) былъ первоначально домашнимъ учителемъ шведскаго посла въ Копенгагенѣ, затѣмъ профессоромъ въ Гейдельбергѣ и Лундѣ. Затѣмъ назначенъ былъ шведскимъ правительствомъ государственнымъ исторіографомъ, а въ 1686 г. переселился въ Берлинъ, гдѣ получилъ то же званіе.

раздѣляется и теперь почти всѣми внѣ Германіи. Но нѣмецкіе писатели нерѣдко приписываютъ ему даже геніальность. Популярность Пуфендорфа въ Германіи объясняется въ значительной степени его публицистической дѣятельностью. Какъ личность и какъ общественный дѣятель, Пуфендорфъ несомнѣнно весьма симпатиченъ и можетъ считаться однимъ изъ лучшихъ патріотовъ Германіи.

Методъ Пуфендорфа основанъ на слѣдующей основной мысли. Сравнивая другія науки съ естественнымъ правомъ, многіе думаютъ, что въ наукахъ нравственныхъ невозможна та точность, какую мы находимъ въ другихъ наукахъ, особенно въ математикѣ. Но это, по мнѣнію Пуфендорфа, заблужденіе [1]).

Доказательство,—говорилъ онъ,—есть не что иное какъ подтвержденіе чего-либо опредѣленными принципами и показаніе его необходимой связи съ этими принципами, какъ его особенной причины, въ формѣ силлогизма. Обыкновенно такъ и понимается доказательство. Но мысль о непримѣнимости его къ наукамъ нравственнымъ основывается на нѣкоторомъ смѣшеніи понятій. Такъ какъ признается, что предметъ доказательства долженъ представиться необходимымъ, то отсюда выводятъ, что тотъ предметъ, о которомъ что-либо утверждается въ заключеніи, долженъ быть чѣмъ-либо необходимо существующимъ. Но предметъ доказательства есть цѣлое предложеніе. И поэтому безразлично, существуетъ или не существуетъ то, о чемъ что-либо утверждается. Достаточно, чтобы качества, утверждаемыя за нимъ, связывались съ нимъ необходимымъ образомъ [2]).

Поэтому существуетъ ли предметъ нравственныхъ наукъ необходимо или нѣтъ, строгая точность можетъ быть достигнута и въ этихъ наукахъ, если только къ разработкѣ ихъ будетъ примѣненъ тотъ же методъ, которому слѣдуютъ другія науки, имѣющія своимъ предметомъ изученіе предметовъ природы, естественныхъ вещей.

Точность изслѣдованія въ другихъ наукахъ обусловливается тѣмъ, что естественныя вещи распредѣлены на опредѣленные классы, и затѣмъ посредствомъ надлежащихъ общихъ опредѣленій выведены природа и строеніе каждаго вида естественныхъ вещей. Между тѣмъ относительно моральныхъ вещей, служащихъ предметомъ нравственныхъ наукъ, не только ничего этого не сдѣлано. но и самыя вещи этого рода многими считаются просто химерами [3]),

---

[1]) De jure naturae et gentium, l. I, c. 2, § 1.
[2]) Ibidem, § 2.
[3]) De jure naturae et gentium, l. I, c. 1, § 1.

Но такъ какъ Богъ надѣлялъ людей способностью производить такого рода вещи, то слѣдуетъ изучить и ихъ. Изслѣдуя природу человѣка, мы замѣчаемъ, что, кромѣ совершенства тѣлесной организаціи, человѣкъ отличается отъ другихъ существъ еще и тѣмъ, что надѣленъ способностью составлять вѣрныя понятія о представляющихся ему объектахъ, сравнивать ихъ между собой, выводить изъ уже извѣстныхъ принциповъ неизвѣстныя истины и судить о соотношеніи вещей. Кромѣ того, человѣкъ не подчиненъ необходимому порядку дѣйствій постоянныхъ и неизмѣнныхъ: онъ можетъ дѣйствовать, можетъ и не дѣйствовать, можетъ направлять и опредѣлять свои дѣйствія, какъ находитъ нужнымъ. Для этого онъ надѣленъ отъ природы разумомъ и волей. Это вторая способность, воля, и есть основа существованія моральныхъ вещей. Воля придаетъ естественнымъ вещамъ и физическимъ дѣйствіямъ особаго рода аттрибуты, которые порождаютъ особое соотвѣтствіе и порядокъ въ человѣческой дѣятельности. Это и суть моральныя вещи [1]). Ихъ можно опредѣлять, какъ извѣстныя опредѣленія (modi), придаваемыя разумными существами естественнымъ вещамъ и физическимъ дѣйствіямъ, съ цѣлью направлять и ограничивать свободу произвольныхъ дѣйствій человѣка и установить нѣкоторый порядокъ, соотвѣтствіе и красоту въ человѣческой жизни.

Пуфендорфъ опредѣляетъ моральныя вещи какъ modi, потому что онѣ не существуютъ сами по себѣ, а только какъ опредѣленія естественныхъ вещей.

Источникомъ моральныхъ вещей является не одна только воля человѣческая, но и воля Бога, Который не хотѣлъ, чтобы люди жили какъ скоты, не подчиняясь въ своей дѣятельности никакимъ правиламъ—и для этого установилъ моральныя вещи [2]).

Такимъ образомъ, вещи моральныя, такъ же какъ и естественныя, ведутъ свое начало отъ Бога. Но между ними то различіе, что естественныя вещи возникли въ силу акта творенія (creatio), а моральныя — въ силу акта установленія (impositio). Дѣйствительно, моральные modi не вытекаютъ изъ самой природы вещей, а придаются имъ свободной волей разумныхъ существъ [3]).

Матеріальныя вещи могутъ быть раздѣлены на три класса, сообразно тому, относятся ли онѣ 1) къ самой личности человѣка; 2) къ его дѣйствіямъ, или 3) къ вещамъ, произведеннымъ природой или человѣческой дѣятельностью, которая усовершенствуетъ природу.

Но Пуфендорфъ, самъ указывая эту довольно простую клас-

---

[1]) Ibidem, § 2.
[2]) Ibidem, § 3.
[3]) Ibidem, § 4.

сификацію, не слѣдуетъ, однако, ей въ своемъ изложеніи. Онъ предпочитаетъ другую классификацію, весьма туманную, но основанную на разсмотрѣніи моральныхъ вещей по аналогіи съ вещами естественными [1].

Хотя моральныя вещи не существуютъ вообще самостоятельно и потому всѣ должны быть признаны за modi, есть все-таки между ними такія, которыя можно разсматривать какъ субстанціи, потому что другія моральныя вещи какъ бы имѣютъ ихъ своимъ основаніемъ, почти такъ же, какъ физическія качества и количества относятся къ матеріальнымъ субстанціямъ.

Такого рода моральными вещами являются моральныя личности, подъ которыми разумѣютъ людей въ ихъ отношеніи къ ихъ моральному состоянію. При этомъ можно разсматривать какъ личность или каждаго человѣка въ отдѣльности, или нѣсколькихъ въ соединеніи. Отсюда получается различіе личностей простыхъ и сложныхъ. Личности простыя могутъ быть или публичными, или частными. Таковы, съ одной стороны, государи, магистраты, совѣтники, солдаты, и т. д.; съ другой, гражданинъ, обитатель, иностранецъ, мужъ, отецъ, жена, ребенокъ и т. д. [2]).

Точно также и сложныя личности дѣлятся на публичныя, напримѣръ государство, сенатъ, парламентъ, и частныя, наприм., семья, цехъ [3]).

Тѣ нормальныя вещи, которыя не разсматриваются какъ субстанціи, а только какъ modi, могутъ быть или качествами, или количествами, подобно тому, какъ и modi вещей естественныхъ. Качествами будутъ modi adfectivi, т. е. такіе modi, которые только дѣлаютъ данную вещь таковой или иной (quia adficiunt tantum). Количествами являются modi existimationis, которые дѣлаютъ вещи или лица способными быть оцѣниваемы выше или ниже [4]).

Качества моральныя бываютъ или формальныя [5]) (напримѣръ, титулы), или дѣйствительныя. Къ послѣднимъ относятся: власть, право и обязанность [6]).

Моральное количество можетъ относиться или къ вещи, и тогда это будетъ цѣнность, или къ лицу — достоинство, или къ дѣйствію—этотъ видъ не имѣетъ для себя особеннаго названія [7]).

---

1) I, c. 1, § 5.
2) L. I, c. 1, § 12.
3) L. I, c. 1, § 13.
4) § 17.
5) § 18.
6) § 19.
7) § 22.

Подобно тому, какъ естественныя вещи необходимо предполагаютъ пространство, въ которомъ онѣ могли бы существовать, точно такъ же и моральныя вещи представляются намъ въ извѣстномъ состояніи (status). Состояніе можно опредѣлить, какъ такую моральную вещь, которая есть предположеніе (suppositivum) всѣхъ другихъ моральныхъ вещей, подобно тому, какъ пространство есть предположеніе естественныхъ [1]).

Но пространство является двоякимъ: мы различаемъ время и мѣсто. Точно такъ же и состояніе мы различаемъ двоякое—естественное и общественное [2]).

Такимъ образомъ, вещи моральныя могутъ быть разсматриваемы по аналогіи съ вещами естественными. Но, однако, мы замѣчаемъ въ нихъ и существенныя особенности. Мы уже упоминали о томъ, что моральныя вещи не создаются. Такъ же отлична и ихъ цѣль: онѣ установлены только для усовершенствованія человѣческой жизни. Наконецъ, онѣ представляютъ особенности и въ самой своей природѣ.

Это ученіе Пуфендорфа о нормальныхъ вещахъ представляетъ большой интересъ, какъ попытка примѣнить къ изученію права пріемы математики. Въ XVII вѣкѣ преобладала механическая точка зрѣнія, даже животныя, по ученію картезіанцевъ, признавались только машинами. И вотъ, картезіанецъ Пуфендорфъ задается мыслью разсматривать права такъ же, какъ изучаются предметы матеріальной природы. Теперь механическое воззрѣніе уступаетъ мѣсто органическому, и цѣлый рядъ мыслителей въ параллель къ понятію естественнаго организма установляетъ понятіе организма общественнаго. Результатъ, полученный Пуфендорфомъ, точно такъ же вполнѣ соотвѣтствуетъ результату, получаемому современными представителями аналогизирующаго направленія. Ни Пуфендорфъ, ни современные его подржатели не получили посредствомъ своей методы рѣшительно ничего новаго. Все дѣло сводится лишь къ нѣкоторой образности изложенія.

Что касается содержанія ученія Пуфендорфа, то онъ задался цѣлью примирить ученія Гроція и Гоббеса. Но примиреніе это стоитъ у него внѣ всякой прямой зависимости отъ принятаго имъ метода.

Такъ, останавливаясь прежде всего на разногласіи Гроція и Гоббеса о томъ, вытекаетъ ли естественный законъ изъ природы человѣка какъ безусловно и сама по себѣ обязательная норма, не

---

[1]) Ibidem, § 6.
[2]) Ibidem, § 7.

могущая быть измѣненной самимъ Богомъ, или, напротивъ, законъ этотъ получаетъ силу только отъ того, что исполненіе предписано чьей-либо властью—Бога или государя, Пуфендорфъ склоняется къ мнѣнію Гоббеса. Ссылаясь на то, что моральныя вещи возникаютъ чрезъ impositio, а не вытекаютъ изъ самой природы вещей, онъ признаетъ, что естественный законъ имѣетъ основу своей силы только въ волѣ Божіей. Но затѣмъ онъ смягчаетъ нѣсколько этотъ выводъ положеніемъ, что люди по самой природѣ своей, какъ свободныя существа, должны подчиняться какому-нибудь закону, и impositio, идущее отъ божественной воли, опредѣляетъ только содержаніе этого необходимаго закона [1]).

Что касается опредѣленія этого содержанія, то и въ этомъ вопросѣ Пуфендорфъ стремился примирить ученія Гроція и Гоббеса и опять даетъ преобладаніе эгоистическому принципу Гоббеса. Человѣкъ, говоритъ Пуфендорфъ, будучи существомъ, стремящимся къ самосохраненію, является самъ по себѣ существомъ безсильнымъ и жалкимъ, не могущимъ сохранить себя безъ помощи себѣ подобныхъ, которые весьма способны оказывать помощь и принимать ее; но вмѣстѣ съ тѣмъ человѣкъ представляется существомъ злобнымъ, страстнымъ, легко раздражаемымъ, наклоннымъ къ разрушенію и для этого надѣленнымъ вполнѣ достаточными силами. Поэтому человѣкъ не могъ бы существовать внѣ добраго союза съ подобными себѣ. Такимъ образомъ, основной законъ естественнаго права состоитъ въ томъ, чтобы каждый стремился, насколько это зависитъ отъ него, вступить со всѣми другими въ мирное общеніе согласно съ природой и цѣлью всего человѣческаго рода безъ исключенія [2]).

Въ такой формулировкѣ общительный принципъ, конечно, сводится къ эгоистическому. У Пуфендорфа индивидъ вступаетъ въ общеніе не какъ у Гроція въ силу самостоятельнаго appetitus societatis, а въ силу того, что для него, индивида, это выгодно.

Ближайшимъ послѣдователемъ и продолжателемъ Пуфендорфа былъ Христіанъ Томазій, первый выставившій рѣзкое противоположеніе права и нравственности.

Это ученіе Томазія о разграниченіи права и нравственности составляетъ вмѣстѣ самую выдающуюся сторону его теоріи, обусловившую все его значеніе въ исторіи правовѣдѣнія.

Первоначально Томазій (1655 — 1728) слѣдовалъ ученіямъ Пуфендорфа, но впослѣдствіи его ученіе получило болѣе само-

---

[1]) Ibidem, l. II, c. 1.
[2]) Ibidem, l. 3, § 25.

стоятельное развитіе, что и выразилось въ его Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta, in quibus ubique secernuntur principia honesti, justi ac decori. 1713.

Томазій признаетъ основой всей человѣческой дѣятельности стремленіе къ благу. Но это общее стремленіе къ благу проявляется въ человѣческомъ родѣ въ трехъ частныхъ формахъ: сластолюбіи, корысти и честолюбіи, и такъ какъ у различныхъ людей онѣ проявляются въ различной степени, то борьба ихъ между собой нарушаетъ не только внутренній миръ каждаго отдѣльнаго человѣка, но и внѣшній миръ между людьми. Люди по природѣ глупы, т. е. воля владычествуетъ обыкновенно надъ разумомъ, поэтому они склонны предпочитать мнимое, временное благо — благу истинному, постоянному. Тѣмъ не менѣе сѣмена блага и мира находятся въ душѣ каждаго человѣка, и потому, если найдется между людьми мудрый, то онъ можетъ самаго глупаго изъ нихъ подчинить разумнымъ правиламъ. Главное зло, происходящее отъ глупости людей, это нарушеніе внутренняго и внѣшняго мира. Поэтому задача мудраго должна заключаться въ возстановленіи и поддержаніи мира, и всѣ правила, которыя онъ долженъ преподать людямъ, сводятся къ тремъ основнымъ: 1) сохранять миръ внутренній умѣреніемъ трехъ первоначальныхъ влеченій; 2) соблюдать, поддерживать внѣшній миръ миролюбивыми дѣйствіями относительно другихъ людей, и 3) воздерживаться отъ всякаго дѣйствія, могущаго нарушить внѣшній миръ.

Какими же средствами располагаетъ мудрый для того, чтобы заставить людей соблюдать эти правила? Такихъ средствъ два: совѣтъ и приказаніе. Они имѣютъ между собою то общее, что оба возбуждаютъ въ людяхъ надежду или страхъ, указывая на хорошія или дурныя послѣдствія дѣйствій. Различіе же ихъ заключается въ томъ, что послѣдствія, указываемыя въ приказаніи, не связаны съ дѣйствіемъ непосредственно, само собой, а зависятъ и устанавливаются волею приказывающаго. Совѣтъ убѣждаетъ, а приказаніе принуждаетъ. Но оба они порождаютъ для людей обязанности, только совѣтъ внутреннюю обязанность, происходящую отъ сознанія необходимости тѣхъ и другихъ послѣдствій дѣйствій, а приказаніе порождаетъ внѣшнюю обязанность, порождаемую страхомъ и надеждой, зависящими отъ чужого произвола.

Эти различныя средства не одинаково приложимы къ тремъ основнымъ правиламъ. Что касается перваго правила — правила честнаго (honestum), которое Томазій выражаетъ также въ такой формѣ: дѣлай себѣ самому то, чего желаешь, чтобы и другіе себѣ дѣлали (quod vis ut alli sibi faciant, tu tibi facies), — то къ нему

примѣняется только совѣтъ. Что касается второго правила—правила пристойнаго (decorum): дѣлай другимъ то, чего ты себѣ желаешь отъ нихъ (quod vis ut alli tibi faciant, tu ipsis facies), то къ нему примѣнимы оба средства, но совѣтъ преимущественно. Наконецъ, третье правило — справедливаго (justum): не дѣлай другимъ то, чего самъ себѣ отъ нихъ не желаешь (quod tibi non vis fieri, alteri ne faceris), исполняется въ силу приказанія. Юридическія нормы суть выводы изъ правила справедливаго. Слѣдовательно, право отличается отъ правилъ честнаго и пристойнаго, во-первыхъ, своимъ отрицательнымъ характеромъ, такъ какъ проистекающія изъ требованій права обязанности заключаются исключительно въ недѣланіи, въ несовершеніи дѣйствій, и, во-вторыхъ, тѣмъ, что эта отрицательная обязанность есть вмѣстѣ съ тѣмъ обязанность внѣшняя.

Разграничивъ такимъ образомъ право отъ смежныхъ съ нимъ сферъ въ понятіи, Томазій приходитъ затѣмъ къ разграниченію права и нравственности и въ жизни дѣйствительной. Два разныя средства склонять людей къ исполненію разумныхъ требованій—совѣтъ и приказаніе — должны, по ученію Томазія, примѣняться разными лицами, совѣтъ—учителемъ, а приказаніе княземъ. Этимъ самымъ Томазій, въ противоположность Гоббесу, изъемлетъ сферу внутренней духовной жизни человѣка изъ-подъ власти свѣтскаго правительства, какъ дѣйствующаго не совѣтомъ, а приказаніемъ.

Хотя въ настоящее время то разграниченіе между правомъ и нравственностью, какое установилъ Томазій, признается неудовлетворительнымъ, тѣмъ не менѣе онъ оказалъ большую услугу человѣчеству, такъ какъ первый сдѣлалъ попытку такого разграниченія. Его ученіе, развитое имъ въ его „Fundamenta juris naturae et gentium“, имѣло важное значеніе не только для науки, но и для современной ему общественной жизни. Онъ явился поборникомъ религіозной свободы, подвергая критикѣ современное ему законодательство. Таковы его сочиненія на нѣмецкомъ языкѣ: „Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten. 1696“ и „Kurze Lehrsätze vom Recht eines christlichen Fürsten in Religionssachen“.

§ 21. Спиноза [1]).

Признавъ основнымъ положеніемъ своего ученія бытіе своего „я“ только какъ мыслящаго субъекта и признавъ мышленіе со-

[1]) Ярошъ, Спиноза и его ученіе о правѣ. 1877. Имѣются два русскихъ перевода Этики. Delbos, Le problème moral dans la philosophie de Spinoza. 1893.

вершенно отличнымъ и независимымъ отъ тѣла и вообще матеріи, Декартъ этимъ самымъ раздвоилъ міръ на двѣ совершенно разнородныя, одна отъ другой независимыя части. Такой дуализмъ въ пониманіи міра не могъ не привести къ вопросу о томъ, какъ же возможно совмѣстное и согласное существованіе двухъ этихъ совершенно, абсолютно разнородныхъ частей? Какимъ образомъ, въ частности, человѣкъ можетъ жить и познавать, будучи составленъ изъ двухъ началъ: духовнаго и матеріальнаго?

Этотъ вопросъ и послужилъ, дѣйствительно, главной проблемой, разрѣшеніемъ которой занимались послѣдователи Декарта. Въ опредѣленной постановкѣ этого вопроса и заключалось то развитіе картезіанскаго ученія, какое ему дали Гелинксъ (1625—1669) и Мальбраншъ (1638—1715).

Разъ духъ и матерія были признаны двумя началами безусловно разнородными, независимыми другъ отъ друга и потому не могущими другъ на друга и воздѣйствовать, послѣдовательность требовала признать, и Гелинксъ, дѣйствительно, призналъ это, что соотношеніе между духовной и физической сторонами въ человѣкѣ есть продуктъ непосредственнаго вмѣшательства божества. Гелинксъ призналъ, что измѣненія, производимыя внѣшней природой въ тѣлѣ человѣка, служатъ не причиной (cussa efficiens) соотвѣтственныхъ измѣненій въ духѣ (представленій), а только поводомъ (causa occasionalis) въ томъ смыслѣ, что по поводу ихъ божество вызываетъ въ нашемъ духѣ извѣстныя представленія. Точно такъ же и наоборотъ: наши представленія и вообще движенія нашего духа не могутъ непосредственно причинять движеній тѣлесныхъ, а служатъ только поводами къ тому, чтобы божество вмѣшалось и вызвало соотвѣтственное тѣлесное движеніе.

Понятно, что съ точки зрѣнія такого ученія (окказіонализма) индивидуальное бытіе дѣлается призракомъ. Разъ для каждаго отдѣльнаго акта жизни необходимо содѣйствіе божества, то уже нельзя говорить, что я живу, но должно сказать, что божество живетъ во мнѣ. Такимъ образомъ, дуализмъ въ послѣдовательномъ его развитіи приводитъ къ отрицанію индивидуализма.

И этическое ученіе окказіоналистовъ вовсе не имѣетъ характера субъективнаго натурализма новой этики, основанной Гуго Гроціемъ. Ихъ ученіе гораздо ближе къ средневѣковой морали. Такъ, Гелинксъ, признавъ разъ, что жизнь наша есть, собственно говоря, жизнь въ насъ божества, что душа сама по себѣ ничего не можетъ произвести въ матеріальномъ мірѣ, послѣдовательно приходитъ къ совершенно аскетическому принципу нравственно-

сти: ubi nil vales, ibi nil velis [1]). Мальбраншъ, исходя изъ того же основного взгляда, объясняетъ происхожденіе зла обычнымъ заблужденіемъ людей, принимающихъ внѣшнія обстоятельства, служащія только поводомъ для божества возбуждать въ нашей душѣ пріятныя или непріятныя представленія, за причину испытываемаго нами счастья или несчастья. Поддаваясь этой ошибкѣ, люди и стремятся къ внѣшнимъ благамъ, къ чувственнымъ наслажденіямъ, и въ результатѣ получается зло, несчастье, такъ какъ при этомъ забываютъ истиннаго виновника всякаго счастья—божество. Нравственно добрымъ будетъ только тотъ, кто любитъ одного только Бога, стремится къ одному только Богу, какъ къ единственной причинѣ всякаго блага.

Результатъ, къ которому пришла въ своемъ послѣдовательномъ развитіи картезіанская философія—необходимость чуда для соглашенія явленій духа и матеріи, не могъ, конечно, удовлетворить раціоналистовъ. Онъ слишкомъ противорѣчилъ всему существу раціонализма, какъ ученія, стремившагося все построить разумомъ и изъ разума. Разумъ и чудо—это два противоположныхъ полюса. И вотъ, дѣйствительно, на смѣну картезіанской системы явились другія, старавшіяся лучше объяснить соотношеніе духа и матеріи. Монизмъ Спинозы и плюрализмъ Лейбница одинаково ставятъ себѣ эту цѣль.

Система Спинозы (1632—1677) есть монистическая и пантеистическая. Онъ признаетъ одну только субстанцію, и эта субстанція есть Богъ, объемлющій собою весь міръ. Духъ и матерія суть только два, доступныхъ человѣческому познанію, аттрибута божества изъ безконечнаго числа присущихъ ему аттрибутовъ. Отдѣльныя явленія — суть modi, измѣнчивыя проявленія этихъ аттрибутовъ. Развитіе этого міровоззрѣнія совершается Спинозой съ замѣчательно строгой логичностью, согласно методу геометріи. И, по мѣткому замѣчанію Виндельбанда [2]), его метафизическая система легче всего можетъ быть понята по аналогіи съ геометріей. Богъ Спинозы есть то же для всего существующаго матеріальнаго и духовнаго, что̀ пространство для геометрическихъ тѣлъ. Геометрическія тѣла могутъ существовать только въ пространствѣ и составляютъ части этого пространства; таково отношеніе всего существующаго къ божественной субстанціи. Затѣмъ, какъ пространство имѣетъ три измѣренія, которыя не суть ни части его, ни проявленія, ни различныя точки зрѣнія на него,

---

[1]) Göpfert, Geulinx' Ethisches System. 1883.

[2]) Windelband, l. c. B. I. 203.

а необходимые его элементы, такъ и божественная субстанція имѣетъ свои измѣренія — аттрибуты, но только въ безконечномъ числѣ. Изъ нихъ только два аттрибута: мысль и протяженіе доступны нашему познанію. Каждый изъ аттрибутовъ вполнѣ самостоятеленъ и независимъ отъ другого; они не могутъ воздѣйствовать другъ на друга. Но такъ какъ это аттрибуты одной и той же субстанціи, то они представляютъ строгое соотвѣтствіе другъ другу, въ частности и соотвѣтствіе явленій духа и матеріи: ordo rerum idem est atque ordo idearum. Отдѣльныя проявленія или modi каждаго изъ аттрибутовъ развиваются съ неуклонною логическою послѣдовательностью и необходимостью. Они логически необходимо вытекаютъ одно изъ другого. Такъ какъ всѣ явленія логически вытекаютъ одно изъ другого, то не можетъ быть возникновенія ихъ во времени. Они всѣ существуютъ въ божествѣ. Если намъ они представляются чередующимися во времени, то это есть слѣдствіе несовершенства и неполноты нашего знанія. Истинный же философъ долженъ все въ мірѣ разсматривать sub specie aeternitatis. Modi всѣхъ аттрибутовъ развиваются необходимымъ образомъ; поэтому нигдѣ нѣтъ мѣста свободѣ, вездѣ царитъ необходимость, какъ въ природѣ, такъ точно и въ сферѣ духовной жизни.

При такомъ взглядѣ на отдѣльныя существа, лишь какъ на съ необходимостью развивающіеся одно изъ другого modi того или другого аттрибута, Спиноза естественно приходитъ къ отрицанію всякой индивидуальной самостоятельности. Все сущее есть только разнообразное проявленіе божества. И человѣкъ есть двойной рядъ modi: его душа есть рядъ modi мышленія, его тѣло — рядъ modi протяженія.

Этическое ученіе Спинозы весьма близко къ ученію Гоббеса. Естественное право у него тождественно съ законами природы [1]), и потому каждое существо имѣетъ столько права, сколько силы. Право не есть исключительная принадлежность людей. Но точно такъ же, напр., большія рыбы имѣютъ право пожирать малыхъ. Сознаніе собственной пользы побуждаетъ людей соединиться въ общество и ограничить естественное право гражданскимъ закономъ. Но договоръ, основывающій государство, не имѣетъ, по ученію Спинозы, безусловно обязательной силы. Какъ и всякій другой договоръ, онъ дѣйствителенъ лишь постольку, поскольку соблюденіе его полезно договорившимся. Если же соблюденіе его

---

[1]) Per jus naturae intelligo ipsas naturae leges seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est ipsam naturae potentiam. Atque adeo totius naturae et consequenter unius cujusque individui naturale jus eo usque se extendit quo ejus potentia.

приноситъ больше вреда, чѣмъ пользы, онъ теряетъ всякую обязательность. Но въ виду того, что недисциплинируемыя страсти причиняютъ людямъ наибольшее зло, то, выбирая изъ двухъ золъ меньшее, люди должны передать всѣ свои права государственной власти и подчиняться ей безусловно, даже и безсмысленнымъ ея велѣніямъ. Однако, по мнѣнію Спинозы, въ противоположность Гоббесу, въ интересѣ самой власти содѣйствовать общему благу. Точно такъ же расходится Спиноза съ Гоббесомъ и по вопросу о формѣ правленія, предпочитая республику монархіи. Всего полнѣе политическое ученіе Спинозы изложено имъ въ его Tractatus politicus.

У философовъ, такъ начинаетъ свой политическій трактатъ Спиноза, очень распространено мнѣніе, что страсти, возмущающія насъ, своего рода пороки, которымъ мы подвергаемся по нашей винѣ, и вотъ почему ихъ осуждаютъ; вотъ почему считаютъ высшей мудростью прославлять воображаемую человѣческую природу, нигдѣ не существующую, и унижать дѣйствительно существующую, и вмѣсто морали даютъ сатиру на людей, а вмѣсто практической политики сочиняютъ утопіи.

Съ своей стороны, Спиноза считаетъ невозможнымъ силою мысли найти политическую комбинацію, которая бы еще не примѣнялась на дѣлѣ. Своей задачей онъ ставитъ не открытіе чего-либо новаго и небывалаго, а просто вывести изъ реальныхъ условій человѣческой жизни извѣстное число принциповъ, согласныхъ съ дѣйствительностью, и, чтобы сохранить при этомъ такую же свободу изслѣдованія, какъ въ математикѣ, отстраняетъ всякое сужденіе о человѣческой дѣятельности, всякую жалость или презрѣніе къ ней. Его задача лишь въ томъ, чтобы понять. Въ страстяхъ, каковы любовь, ненависть, гнѣвъ, зависть, тщеславіе, жалость, онъ видитъ не пороки, а естественныя качества человѣка, подобныя, напр., качествамъ воздуха, теплу, холоду, бурямъ, грозамъ,—качествамъ необходимымъ, хотя иногда и неудобнымъ. Дѣйствительно, люди необходимо подчинены страстямъ; ихъ природа уже такова, что они должны испытывать жалость къ несчастнымъ и ненависть къ счастливымъ и склоняться болѣе къ мести, чѣмъ къ милосердію. Всѣ стремятся стать первыми, и отсюда возникаетъ борьба, и побѣдитель хвалится болѣе причиненнымъ другому зломъ, чѣмъ имъ самимъ добытой выгодой. И хотя всѣ знаютъ заповѣдь любить ближняго какъ самого себя, но она имѣетъ власть надъ страстями развѣ только на одрѣ смерти, когда недугъ угнетаетъ въ насъ самыя страсти.

Поэтому государство было бы очень неустойчиво, если бы за-

висѣло отъ честности правителей. Для прочности государственнаго порядка надо, чтобы дѣла въ немъ велись людьми, поставленными въ такое положеніе, чтобы, и подчиняясь страстямъ, они не имѣли искушенія уклоняться отъ исполненія долга. Для блага государства безразлично, по какимъ побужденіямъ дѣйствуютъ правители, только бы они дѣйствовали ладно.

Въ своемъ опредѣленіи естественнаго права Спиноза отправляется отъ того положенія, что сила, составляющая существо вещей природы и проявляющаяся въ ихъ дѣйствіяхъ, не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ вѣчнымъ могуществомъ Божіимъ. Если бы это была какая-нибудь другая сила, сила созданная, она бы не могла ни сама себя сохранить, ни сохранить тѣ вещи, въ которыхъ проявляется, но нуждалась бы въ поддержкѣ создавшаго ее могущества Божія.

Но Богъ въ силу своего могущества имѣетъ право на все; поэтому и каждая вещь имѣетъ права настолько, насколько въ ней проявляется Божье могущество. Другими словами, естественное право каждаго опредѣляется его силой и, слѣдовательно, естественное право опредѣляется законами природы.

Если бы природа человѣка была такова, чтобы онъ жилъ, подчиняясь однимъ предписаніямъ разума, тогда бы и основой естественнаго права была бы только сила разума. Но въ дѣйствительности люди руководятся разумомъ гораздо меньше, чѣмъ слѣпымъ желаніемъ, поэтому и сила людей, или, что̀ то же самое, ихъ естественное право опредѣляется не разумомъ, а тѣми влеченіями, которыя заставляютъ ихъ дѣйствовать и стараться о самосохраненіи. Всякій человѣкъ, глупый или умный, есть часть природы, и подъ вліяніемъ какихъ бы побужденій онъ ни дѣйствовалъ, онъ дѣйствуетъ всегда по законамъ природы.

Но большинство философовъ воображаютъ, что невѣжи не слѣдуютъ законамъ природы, а нарушаютъ ихъ. Если вѣрить имъ, душа человѣческая не создается естественными причинами, а творится непосредственно Богомъ, внѣ всякой зависимости отъ другихъ вещей, такъ что она имѣетъ абсолютную власть самоопредѣленія. Но опытъ убѣждаетъ, что имѣть здоровую душу такъ же не въ нашей власти, какъ и имѣть здоровое тѣло. Если бы это было въ нашей власти, всѣ люди были бы разумны. Объясненіе теологовъ, что въ этомъ вина діавола, обманувшаго нашего праотца, недостаточно; а самого-то діавола кто обманулъ? его паденіе чѣмъ было вызвано? Вѣдь онъ стоялъ выше людей и всетаки палъ; тѣмъ болѣе первый человѣкъ и до грѣхопаденія подчинялся страстямъ.

Поэтому естественное право каждаго человѣка опредѣляется не разумомъ, а степенью и силою его влеченій. Каждый имѣетъ право на все, что считаетъ для себя полезнымъ, все равно, руководится ли онъ при этомъ разумомъ или влеченіями страстей. Въ этомъ нѣтъ разницы между людьми и другими существами, ни между людьми разумными и безразсудными. Руководящійся страстями такъ же въ своемъ правѣ, какъ и руководящійся разумомъ.

Изъ этого слѣдуетъ, что естественное право не воспрещаетъ ни раздоровъ, ни ненависти, ни обмановъ, ни всего того, что внушается страстями. И въ этомъ нѣтъ ничего несообразнаго, ибо природа не ограничивается рамками человѣческаго разума, имѣющаго въ виду только человѣческіе интересы, а опредѣляется безконечнымъ множествомъ другихъ законовъ, законовъ вселенной, въ которой человѣчество составляетъ лишь незначительную часть. Все, кажущееся намъ въ природѣ страннымъ, нелѣпымъ или дурнымъ, кажется намъ такимъ лишь потому, что нашему знанію доступна только часть всего существующаго, и мы не вѣдаемъ порядка и единства природы въ ея цѣломъ. Мы склонны все измѣрять нашимъ разумомъ, а между тѣмъ кажущееся намъ зломъ есть зло только для насъ, а не съ точки зрѣнія общихъ законовъ вселенной.

Однако, существованіе людей въ естественномъ состояніи представляется очень жалкимъ. Когда каждый можетъ дѣлать все, что хочетъ, никто не чувствуетъ себя въ безопасности. Чтобы обезопасить себя, люди должны согласиться владѣть сообща тѣмъ правомъ на все, какое каждый получаетъ отъ природы; должны отказаться отъ осуществленія внушеній своихъ личныхъ страстей и слѣдовать общей волѣ всѣхъ, соединившихся между собой, т.-е. перенести права, принадлежавшія въ естественномъ состояніи каждому въ отдѣльности, на общество, которое въ силу этого одно получаетъ на все абсолютное право или суверенитетъ, такъ что всѣ ему должны повиноваться или добровольно, или изъ страха (Tract. teol.-politicus, c. XVI).

Государственная власть или суверенитетъ есть не что иное, какъ то же естественное право, но только опредѣляемое не силою каждой отдѣльной личности, а силою многихъ, дѣйствующихъ какъ бы по внушенію единой души.

Разъ образуется государство, всѣ граждане подчиняются ему, должны подчиняться всѣмъ его велѣніямъ и не имѣютъ права судить объ ихъ справедливости или несправедливости. Все государство дѣйствуетъ какъ единое тѣло, движимое единой душой; воля

государства должна считаться волей всѣхъ, и все, что признано государствомъ правымъ, должно считаться признаннымъ таковымъ каждымъ отдѣльнымъ гражданиномъ.

Но согласно ли съ разумомъ безусловно подчиняться сужденію другого? Спиноза находитъ, что такое подчиненіе разумно, такъ какъ, если иногда и приходится исполнять велѣнія, представляющіяся неразумными, то это неудобство съ избыткомъ окупается тѣми выгодами, какія даетъ общественный порядокъ. А разумъ предписываетъ изъ двухъ золъ избирать всегда меньшее.

Но подчинена ли государственная власть законамъ? Спиноза находитъ, что при разрѣшеніи этого вопроса надо различать законы природы и законы самого государства. Законы природы распространяютъ свое дѣйствіе и на государство. Государство, которое бы не подчинялось никакимъ законамъ, было бы химерой. Это не противорѣчитъ абсолютности власти государства. Такъ, когда говорятъ, что съ своими вещами каждый можетъ дѣлать все, что ему вздумается, природа вещи ставитъ все-таки извѣстныя границы волѣ собственника: собственникъ, напр., стола не можетъ заставить столъ щипать траву. Точно также, хотя люди, составляющіе государство, принадлежатъ уже не самимъ себѣ, а государству, они отъ этого не теряютъ своей человѣческой природы, и государство не можетъ сдѣлать ихъ, напримѣръ, крылатыми или, что то же самое, заставить ихъ уважать кажущееся имъ смѣшнымъ или ненавистнымъ. Поэтому государство для упроченія себя должно поддерживать причины, порождающія въ отношеніи къ нему чувства уваженія и страха, иначе оно перестанетъ быть государствомъ. Когда правитель открыто пьянствуетъ и развратничаетъ и нарушаетъ имъ самимъ установленные законы, ему такъ же невозможно сохранить авторитетъ и престижъ власти, какъ въ одно время и быть и не быть. Къ этому надо присоединить, что убійства и мученіе гражданъ, насилованіе женщинъ и тому подобныя звѣрства превращаютъ страхъ въ негодованіе и ведутъ къ разрушенію общества.

Такимъ образомъ, законамъ природы государственная власть подчинена. Но законы самого государства на нее не распространяютъ своего дѣйствія. Государственные законы всецѣло зависятъ отъ государства и потому не могутъ сами его связывать въ чемъ-либо. Государство имѣетъ право не только издавать и примѣнять эти законы, но также и отмѣнять ихъ.

Самый договоръ, въ силу котораго народъ передаетъ свои права правителямъ, долженъ быть соблюдаемъ и можетъ быть нарушенъ только по требованіямъ общаго блага. Но опредѣленіе

такихъ требованій общаго блага принадлежитъ только самому правителю.

Если бы по своей природѣ люди больше всего желали то, что имъ всего полезнѣе, не было бы надобности искусственно устанавлять между ними согласіе. Но такъ какъ на дѣлѣ этого нѣтъ, то надо такъ устроить государство, чтобы всѣ, какъ правители, такъ и управляемые, волей или неволей дѣлали бы требуемое общимъ благомъ, т.-е. жили, добровольно или по принужденію, согласно требованіямъ разума. Это возможно лишь при томъ условіи, если ничто, касающееся общаго блага, не будетъ поручаемо всецѣло усмотрѣнію и совѣсти отдѣльнаго лица, потому что нѣтъ человѣка, который бы могъ быть всегда на стражѣ общаго блага, заботился о другихъ больше, чѣмъ о себѣ, и не поддавался бы внушеніямъ страстей.

Правда, на первый взглядъ опытъ какъ бы свидѣтельствуетъ, что согласіе и миръ лучше всего достигаются при одномъ правителѣ. Монархическія правительства самыя устойчивыя. Но тутъ смѣшиваютъ миръ съ рабствомъ. Между родителями и дѣтьми столкновеній бываетъ больше, чѣмъ между хозяиномъ и рабами, но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы съ дѣтьми слѣдовало обращаться какъ съ рабами. Сосредоточеніе всей власти въ однѣхъ рукахъ ведетъ не къ миру, а къ рабству. Къ тому же силы одного человѣка никогда не можетъ быть достаточно для этого. На дѣлѣ правитель всегда опирается на поддержку другихъ, и потому фактически установляется аристократія, и притомъ еще скрытая и тѣмъ худшая.

Для надлежащей организаціи монархическаго правленія необходимо народъ привлечь къ участію въ осуществленіи власти. Спиноза представлялъ это участіе въ формѣ образованія при монархѣ многочисленнаго совѣта съ частичнымъ обновленіемъ, избираемаго самимъ монархомъ изъ среды гражданъ. Всѣ государственныя дѣла должны быть рѣшаемы монархомъ не иначе, какъ по выслушаніи мнѣнія совѣта, и всѣ просьбы, обращаемыя къ монарху, должны восходить къ нему не иначе, какъ чрезъ совѣтъ. Единогласныя мнѣнія совѣта обязательно утверждаются монархомъ. Если же произойдетъ разногласіе, монарху представляются только тѣ мнѣнія, которыя соединятъ не менѣе ста голосовъ. Совѣтъ собирается четыре раза въ годъ, и для разсмотрѣнія текущихъ дѣлъ избирается изъ среды большого совѣта ежедневно засѣдающій совѣтъ пятидесяти, не могущій, однако, рѣшать новыхъ вопросовъ. Для отправленія правосудія также изъ среды большого совѣта избирается особый судебный совѣтъ изъ юри-

стовъ числомъ около 61—51. Затѣмъ въ каждомъ городѣ должны быть также совѣты, подчиненные большому совѣту. При такихъ условіяхъ народъ и въ монархіи сохранитъ довольно широкую свободу, такъ какъ тутъ власть монарха опредѣляется и поддерживается народомъ.

Но во всякомъ случаѣ правленіе многихъ лучше, чѣмъ правленіе одного. Монархъ всегда нуждается въ совѣтникахъ, а собраніе многихъ правителей можетъ обойтись и безъ нихъ. Затѣмъ монархи смертны, а собранія вѣчны, и потому власть ихъ устойчивѣе, постояннѣе. Правленіе монарха затрудняется малолѣтствомъ, болѣзнью, дряхлостью и другими подобными случайностями, не имѣющими мѣста въ отношеніи къ собранію. Наконецъ, единоличная воля крайне измѣнчива и непостоянна,

Республиканскія формы правленія Спиноза подраздѣляетъ на аристократію и демократію и притомъ очень своеобразно. Аристократію онъ опредѣляетъ какъ правленіе опредѣленнаго числа гражданъ, избранныхъ народомъ (Tract. polit., c. VIII, 1). Если же правители не избираются, а выдѣляются, по правамъ рожденія или по игрѣ случая, то получится демократія. Какъ примѣры демократическаго правленія, Спиноза приводитъ такія государства, гдѣ только старѣйшіе по возрасту или только перворожденные,—во всѣхъ этихъ случаяхъ участіе во власти опредѣляется правами рожденія; но точно такъ же демократіей онъ считаетъ и такое правленіе, гдѣ власть принадлежитъ тѣмъ, кого случай сдѣлалъ богатымъ. Такимъ образомъ, и плутократія есть частная форма демократіи. При этомъ число правителей не имѣетъ никакого значенія: аристократическое правленіе можетъ быть многочисленнѣе демократическаго.

Разсматривая аристократію, Спиноза указываетъ на особый видъ ея—на федеративную аристократію, представляющую равный союзъ многихъ городовъ. Эти города имѣютъ каждый больше права, чѣмъ отдѣльные граждане, а вмѣстѣ образуютъ одно правительство. Это какъ бы первый намекъ на понятіе союзнаго государства.

ГЛАВА III.

Восемнадцатый вѣкъ.

§ 22. Лейбницъ и Вольфъ.

Въ противоположность Спинозѣ, ученіе Лейбница [1]) характеризуется какъ плюралистическое и индивидуалистическое. Это одна изъ замѣчательнѣйшихъ по глубинѣ и оригинальности мысли философскихъ системъ. Отвлекаемый своей разнородной научной и общественной дѣятельностью, онъ не оставилъ послѣ себя систематическаго изложенія своего философскаго ученія. Главнѣйшими источниками для ознакомленія съ философскими воззрѣніями Лейбница (1646—1716) служатъ его Монадологія, Теодицея и Новые этюды о разумѣ человѣческомъ. Но два первыхъ изъ названныхъ сочиненій не представляютъ строго научнаго изложенія. Это популярное изложеніе взглядовъ Лейбница написано имъ—одно для принца Евгенія Савойскаго (1714), другое для королевы прусской (Essai de Theodicée, 1710). Болѣе строгой научностью отличаются его Nouveaux essais sur l'entendement humain, служащіе отвѣтомъ на ученіе Локка. Но этюды эти не объемлютъ собой цѣлой философской системы. Это психологическое изслѣдованіе. Впрочемъ, несмотря на то, основныя черты міровоззрѣнія Лейбница достаточно опредѣленно отражаются въ его произведеніяхъ. А для нашей цѣли и нѣтъ надобности въ изложеніи подробностей его философской системы.

Мы видѣли, что дуализмъ картезіанскаго міровоззрѣнія привелъ въ своемъ послѣдовательномъ развитіи къ отрицанію всякой индивидуальной самостоятельности и самобытности. Пантеизмъ Спинозы, ведущій къ признанію полнаго единства всего существующаго, какъ проявленія единой сущей субстанціи—божества, былъ только дальнѣйшимъ послѣдовательнымъ шагомъ. Такимъ образомъ, была потеряна всякая точка опоры для индивидуализма, служившаго главною отправной точкой и движущимъ стимуломъ всего раціоналистическаго движенія, ставившаго своей задачей охрану и освобожденіе индивидуальной личности и въ сферѣ теоретической, и въ сферѣ практической.

---

[1]) Hartmann, Gustav, Leibnitz als Jurist und Rechtsphilosoph. 1892. Gesche, Leibnitzens Ethik. 1891. Zimmermann, Rechtsprincip bei Leibnitz. 1852. Mollat, Rechtphilosophisches aus Leibnitzens ungedruckten Schriften. 1885.

Ученіе Лейбница представляетъ весьма глубоко задуманную попытку примиренія индивидуализма съ объединяющимъ взглядомъ на всю совокупность міровыхъ явленій, взглядомъ, не допускающимъ того раздѣленія міра на двѣ половины, что въ картезіанской системѣ привело къ отрицанію всякой индивидуальности.

Ученіе Лейбница, въ противоположность дуализму Декарта и монизму Спинозы, предполагаетъ существованіе безчисленнаго множества вполнѣ самостоятельныхъ, самихъ по себѣ сущихъ субстанцій—монадъ, являющихся, какъ ничѣмъ не обусловленное и потому безусловно простое, основаніемъ всѣхъ сложныхъ явленій, составляющихъ міръ. Но это допущеніе множества монадъ отнюдь не ведетъ къ отрицанію единства міра. Всѣ монады признаются Лейбницемъ качественно однородными, и эта однородность обусловливаетъ единство міра. Безусловная самобытность и простота монадъ не допускаетъ признать зависимости монадъ отъ чего бы то ни было, въ томъ числѣ и отъ другихъ монадъ. Въ силу этого, по ученію Лейбница, монады безусловно не могутъ воздѣйствовать другъ на друга. Каждая монада есть само по себѣ замкнутое цѣлое, вовсе не сообщающееся съ внѣ ея существующимъ. У монады нѣтъ оконъ. Но зато каждая монада надѣлена силой представленія (vis representativa). Монада представляетъ весь остальной міръ, не подчиняясь его воздѣйствію. Она—живое зеркало вселенной. Въ силу же предустановленной гармоніи между всѣми монадами, каждая изъ нихъ представляетъ себѣ міръ совершенно согласно съ представленіями другихъ монадъ. Такимъ образомъ, совершенно независимыя другъ отъ друга, монады всетаки составляютъ одно гармоническое цѣлое — міръ. Лейбницъ самъ сравниваетъ монады съ часами. Если мы часы съ одинаковымъ ходомъ поставимъ на одинъ и тотъ же часъ, часы, вполнѣ независимые другъ отъ друга, будутъ, однако, идти и показывать время совершенно согласно. Таково и соотношеніе монадъ.

Каждая монада надѣлена способностью представленія, и въ этомъ смыслѣ всѣ онѣ интеллектуальны. Лейбницъ проводитъ это положеніе съ неуклонной послѣдовательностью. Даже и монады, служащія основаніемъ матеріальныхъ явленій, онъ признаетъ этою способностью представленія. И это, конечно, представлялось съ его точки зрѣнія совершенно необходимымъ, такъ какъ предустановленная гармонія находитъ себѣ осуществленіе только чрезъ эту способность монадъ. Лейбницъ не могъ, однако, не обратить вниманія на различіе, замѣчаемое одушевленными и неодушевленными существами. Объясненія этого различія Лейбницъ ищетъ въ

фактѣ существованія не только сознательныхъ представленій, но также безсознательныхъ представленій (petite, insensible perception). Это различіе сознательныхъ и безсознательныхъ представленій, нашедшее себѣ въ настоящее время дальнѣйшее развитіе, послужило Лейбницу основаніемъ для различенія болѣе или менѣе совершенныхъ монадъ. Признавая ихъ однородными, онъ допустилъ, однако, такъ сказать, количественное различіе между ними по степени совершенства. Чѣмъ совершеннѣе монада, тѣмъ элементъ сознательности въ ней шире; чѣмъ ниже, тѣмъ большее мѣсто занимаютъ въ ней безсознательныя представленія. Сознательныя представленія—ясны, отчетливы, безсознательныя—смутны, неясны. Сообразно съ этимъ, отдѣльныя монады представляютъ различныя степени совершенства отъ царства неорганическаго, гдѣ монады находятся въ такомъ же состояніи, какъ душа во время глубокаго сна, лишеннаго даже сновидѣній, до божества, монады монадъ, вполнѣ просвѣтленной, вполнѣ сознательной. Человѣкъ занимаетъ въ этой цѣпи монадъ среднюю стадію, соединяя и сознательныя и безсознательныя представленія.

Ученіе Лейбница о монадахъ представляетъ прямую параллель матеріалистическому атомизму. Но только его воззрѣніе идеалистическое. Какъ тамъ все въ мірѣ представляется различными комбинаціями однородныхъ матеріальныхъ атомовъ, такъ у Лейбница роль атомовъ выполняютъ монады. У матеріалистовъ наибольшее затрудненіе представляетъ объясненіе сознанія. У Лейбница—протяженія. Это потому, что матеріализмъ ищетъ все свести къ движенію матеріальныхъ атомовъ, а ученіе Лейбница—къ представленіямъ.

Отвергнувъ дуализмъ картезіанцевъ, Лейбницъ этимъ самымъ сообщилъ своему ученію индивидуалистическій характеръ. Точно такъ же и другая характерная черта раціонализма—механическое міровоззрѣніе—сохраняется у него въ полной неприкосновенности. Самый оптимизмъ Лейбница, по остроумному замѣчанію Ланге [1]), есть не что иное, какъ примѣненіе принципа механики къ обоснованію міра. Механическому принципу наименьшаго давленія соотвѣтствуетъ идея о наименьшемъ возможномъ злѣ. Вся Теодицея Лейбница посвящена развитію той мысли, что Богъ сотворилъ лучшій изъ возможныхъ міровъ. Богъ ничего не можетъ воспроизвесть вопреки разуму, но согласно разуму твореніе не можетъ не быть ограниченнымъ. А всякое ограниченіе пред-

---

[1]) Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. 2 Auflage. I, 1873. S. 394.

полагаетъ возможность зла. Потому Богъ не могъ создать міра, вовсе чуждаго злу, а только такой наилучшій изъ возможныхъ міровъ, гдѣ возможность зла доведена до минимума. Такимъ образомъ, міротвореніе представляетъ, по ученію Лейбница, совершенную аналогію съ разрѣшеніемъ какой-либо механической задачи.

Въ своемъ этическомъ ученіи Лейбницъ представляетъ гораздо менѣе оригинальности и глубины. Такъ какъ у него вся жизнь сводится къ переходу отъ одного представленія къ другому, то практическіе законы необходимо должны были отождествиться съ теоретическими, нравственно доброе съ истиннымъ. Безсознательныя представленія обусловливаютъ пассивное состояніе монады, сознательныя—активное. Лейбницъ понимаетъ различіе свободы и несвободы только какъ различіе активнаго и пассивнаго состояній. Поэтому стремленіе къ свободѣ, признаваемой Лейбницемъ необходимымъ предположеніемъ нравственности, есть не что иное, какъ стремленіе къ сознательнымъ, яснымъ, отчетливымъ представленіямъ. Чѣмъ яснѣе отражаетъ данная монада въ своихъ представленіяхъ другія монады, чѣмъ эти представленія сознательнѣе, тѣмъ полнѣе ея гармонія съ остальными монадами. Благо другихъ монадъ, становясь содержаніемъ представленій данной монады, дѣлается этимъ самымъ ея благомъ, и это ведетъ къ любви, основѣ всякаго нравственнаго дѣянія. Такимъ образомъ, нравственное и умственное совершенствованіе достигаются однимъ и тѣмъ же путемъ—просвѣтлѣніемъ духа.

Понятіе права у Лейбница почти сливается съ понятіемъ нравственнаго. Признавъ качественную однородность монадъ, Лейбницъ не проводитъ рѣзкой грани между человѣчествомъ и остальнымъ міромъ. Весь міръ составляетъ одну непрерывную цѣпь болѣе или менѣе совершенныхъ монадъ. Поэтому Лейбницъ не довольствуется для обоснованія понятія права идеей человѣческаго общенія. Онъ и тутъ восходитъ къ идеѣ всемірной гармоніи. Справедливость это, по его опредѣленію, любовь мудраго. Но такая любовь не ограничивается одними людьми, а распространяется и на весь міръ и въ особенности на Бога.

Любовь, управляемая мудростью, является основаніемъ и естественнаго закона. Лейбницъ различаетъ въ немъ три степени, выраженныя въ извѣстномъ опредѣленіи Ульпіана трехъ велѣній права: juris praecepta sunt haec honeste vivere, alterum non laedere suum cuique tribuere. Послѣднее изъ этихъ велѣній alterum non laedere есть jus strictum, въ основѣ его лежитъ jus proprietatis—собственность и обязательство. Нарушеніе его даетъ обиженному въ государствѣ право иска, внѣ государства — право

войны. Велѣніе aequitatis — suum cuique tribuere — не можетъ быть осуществлено принудительнымъ образомъ, въ основѣ его лежитъ общительность—jus societatis, и въ идеальномъ государствѣ Лейбницъ не допускаетъ существованія частной собственности. При jus societatis право собственности парализуется обязанностью отказываться отъ своего строгаго права, когда того требуетъ общее благо. Congruum est rationi, ut omnia ordinentur secundum maximum bonum commune et ut quisque nequum sese praebeat in abdicando jure suo stricto. И строгое право, и справедливость (aequitas) ограничиваются предѣлами земной нашей жизни; одно изъ нихъ ведетъ къ устраненію бѣдствій, другое къ доставленію счастья. Выше ихъ обоихъ стоитъ благочестіе; pietas, предписывающее жить честно вообще и коренящееся въ высшихъ законахъ божественнаго міроправленія. Благочестіе основывается на представленіи всего міра, какъ одного совершеннѣйшаго общества подъ управленіемъ всемогущаго и всемудраго правителя — Бога. Вмѣстѣ съ тѣмъ, Лейбницъ выдвигаетъ въ правѣ моментъ цѣли: jura ad servandos, non ad perdendos homines nata sunt [1]).

Такимъ образомъ, право сливается у Лейбница съ нравственностью. Но эта сторона его этическаго ученія не была воспринята его учениками, и только въ новѣйшее время сознана была потребность отринуть выставленное Томазіемъ противоположеніе права и нравственности и вновь сблизить между собой эти понятія.

Первымъ юридическимъ изслѣдованіемъ Лейбница была его магистерская диссертація Quaestiones philosophicae ameniores ex jure collectae, 1664 года, въ которой выяснялась связь юриспруденціи съ другими науками, въ особенности съ метафизикой и логикой. Къ метафизическимъ вопросамъ юриспруденціи онъ относилъ, напр., вопросъ о сущности собственности, сервитута и другихъ частноправныхъ институтовъ. Лейбницъ подводилъ ихъ подъ понятіе отношенія, relatio. На связь съ математикой онъ указывалъ по поводу опредѣленія границъ; на связь съ физикой — по поводу спецификаціи, авульзіи, аллувіи и т. п. Затѣмъ въ слѣдующемъ 1665 году издано имъ изслѣдованіе объ условіяхъ, Doctrina condicionum; въ 1666 году — De casibus perplexis in jure disputatio, въ которомъ онъ старался доказать, что всѣ запутанные случаи могутъ все-таки быть разрѣшены строго

[1]) Въ другомъ мѣстѣ онъ выражается еще рѣшительнѣе: la félicité est le fondement de la justice, et ceux qui voudraient donner les véritables éléments de la jurisprudence, que je ne trouve pas encore écrits comme il faut, devraient commencer par la science de la félicité. Opera omnia ed. Erdmann. Sentiment sur le livre de Mr. Cambray. P. 790.

по началамъ права: ex mero jure omnes casus dicidi posse. Пріемы, какими Лейбницъ разрѣшаетъ поставленную имъ задачу, могутъ быть выяснены на слѣдующемъ примѣрѣ изъ его книги. У Авла Геллія сохранился разсказъ о такомъ спорѣ Протагора съ Еваѳломъ. Еваѳлъ обязался уплатить Протагору за обученіе краснорѣчію опредѣленную плату, если онъ выиграетъ свой первый судебный процессъ. Но, окончивъ ученіе, Еваѳлъ сталъ уклоняться отъ участія въ судебныхъ дѣлахъ, и Протагоръ сталъ грозить ему судомъ. Еваѳлъ же отвѣчалъ ему, что въ случаѣ присужденія по иску Протагора, онъ, какъ проигравшій свой первый процессъ, освобождается по условію отъ обязанности платить за ученіе; если же Протагору откажутъ въ искѣ, онъ освободится отъ обязанности платить въ силу этого самаго судебнаго рѣшенія. Лейбницъ полагалъ, что Протагоръ могъ бы все-таки достигнуть взысканія долга съ Еваѳла. Если бы онъ первый предъявилъ къ нему искъ, когда Еваѳлъ еще ни одного судебнаго процесса не велъ, ему, конечно, въ искѣ отказали бы по несвоевременности предъявленія иска. Но такой условный отказъ въ искѣ не исключалъ бы возможности вторичнаго его предъявленія, при наличности требуемаго условія: выигрыша Еваѳломъ своего перваго процесса. А это, конечно, само собой совершалось отказомъ Протагору въ предъявленномъ къ Еваѳлу искѣ.

Наибольшей извѣстностью изъ юридическихъ сочиненій Лейбница пользовалось Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, направленное противъ еще господствовавшаго тогда въ юридической литературѣ рамистическаго метода и основанныхъ на немъ системъ Альтузія и Вультея.

Лейбницъ требуетъ прежде всего раціональнаго обоснованія отдѣльныхъ положеній и правилъ. Въ основу своей системы онъ кладетъ общія понятія науки права, праваго и неправаго, а также права въ субъективномъ смыслѣ и правообязанности, называя ихъ qualitates morales. Затѣмъ слѣдуетъ ученіе о субъектѣ. Лица различаются естественныя и цивильныя, т.-е. юридическія. Но Лейбницъ полагалъ, что и вещи могутъ быть субъектами правъ и обязанностей, когда обладаніемъ ими обусловлена наличность данныхъ правъ и обязанностей. Сюда же отнесено и все ученіе о преемствѣ правъ, понимаемое какъ передвиженіе правъ отъ одного субъекта къ другому. Объектами правъ Лейбницъ признаетъ собственное тѣло субъекта, вещи и другихъ людей. Въ ученіи объ объектѣ разсматриваются и способы установленія правъ. Способы эти, по мнѣнію Лейбница, частью основаны непосредственно на общей сущности правопорядка, частью на дѣйствіяхъ людей: на

владѣніи, possessio, правонарушеніяхъ, injuria, и соглашеніяхъ, conventio. Сюда же онъ относилъ и наслѣдованіе, выводя возможность завѣщанія изъ безсмертія души: Testamenta vero meo jure mellius essent momenti, nisi anima esset immortalis. Sed quia mortui revera adhuc vivunt, ideo manent domini rerum, quo vero heredes reliquerunt concipiendi sunt ut procuratores in rem suam. Въ заключеніе излагается ученіе о прекращеніи правъ и обязанностей. При этомъ Лейбницъ требуетъ историко-сравнительнаго изученія права: historia juris interna variarum rerumpublicarum jura recenset. Къ государственному праву относится изданный подъ псевдонимомъ Caessarinus Fuerstenerius Tractatus de jure suprematus, ac legationum principum Germaniae. 1677. Въ немъ онъ отстаивалъ суверенитетъ императора: imperatorem atque imperium in urbe Christiano mutantum dignitatis praerogativam habere, sed et jus advocati ecclesiae universalis, eoque nomine quandam potestatem extra imperio quoque ditiones sese extendentem. Оспаривая ученіе Бодена и Гоббеса, Лейбницъ доказывалъ, что суверенитетъ дѣлимъ. Римскую имперію германскаго народа онъ признавалъ особымъ юридическимъ лицомъ: nova quaedam persona civilis constituitur. Въ томъ же сочиненіи Лейбницъ касается и международнаго права, опровергая, между прочимъ, положенія Пуфендорфа, будто бы существованіе обязательнаго положительнаго права обусловлено существованіемъ повелѣвающей власти. Лейбницъ замѣчаетъ, что существованіе такой власти уже предполагаетъ существованіе права повелѣвать и, слѣдовательно, съ точки зрѣнія Пуфендорфа, еще другой власти, ей предоставляющей это право, и такъ до безконечности.

Нельзя не замѣтить, что усиленныя занятія Лейбница правомъ повліяли и на его метафизическую систему: его монады являются какъ бы свободными гражданами одного всемірнаго государства, охватывающаго собою все сущее. При оцѣнкѣ зла Лейбницъ постоянно ссылался на извѣстное юридическое правило: incivile est nisi tota lege inspecta judicare.

„Скучной памяти“ [1]) Христіанъ Вольфъ (1679—1754) составилъ себѣ славу, какъ популяризаторъ ученій Лейбница. Профессоръ математики, онъ въ своей дѣятельности не ограничивался одной этой отраслью науки. Онъ задался цѣлью придать ученіямъ Лейбница систематическую, законченную форму и обработать въ этомъ духѣ всѣ отрасли научнаго знанія.

Усердный труженикъ, но далеко не глубокій и не сильный

---

1) Выраженіе Шеллинга.

мыслитель, Вольфъ съ тѣмъ большимъ педантизмомъ проводилъ во всемъ демонстративный методъ Лейбница. Какъ это всегда бываетъ съ посредственными умами, отъ Лейбница Вольфъ усвоилъ преимущественно форму, методъ. Замѣчательное по глубинѣ мысли содержаніе монадологіи было не по плечу Вольфу. Зато заимствованный изъ геометріи демонстративный методъ, дававшій готовую формулу для разрѣшенія любого вопроса, былъ для такого ума неоцѣнимой находкой. Все дѣло сводилось при этомъ къ примѣненію уже готовыхъ понятій, напр., сущность, конечность, необходимость, къ предметамъ, познаваемымъ въ опытѣ. О движеніи впередъ, объ открытіяхъ научныхъ, конечно, не могло быть и рѣчи. Наука только оформливала готовый матеріалъ опытныхъ данныхъ и отвлеченныхъ понятій, и матеріалъ этотъ брали безъ всякой критической повѣрки.

И у Лейбница замѣтно схоластическое вліяніе. Его воззрѣніе на методъ напоминаетъ отчасти пресловутую „ars magna“ Лулла. Но у Лейбница этотъ недостатокъ съ избыткомъ возмѣщается богатствомъ содержанія. У Вольфа, напротивъ, логика понимается не какъ ars inveniendi, а только какъ ars demonstrandi. При этомъ значеніи, какое придано было Вольфомъ логическому методу, это суженіе задачи логики не могло не имѣть своимъ послѣдствіемъ лишенія науки творческаго характера.

Литературная дѣятельность Вольфа отличалась большою плодовитостью. Онъ оставилъ сочиненія по всѣмъ существующимъ въ его время отраслямъ знанія. Все это объемистые трактаты, содержащіе въ себѣ скучныя, длинныя доказательства всѣмъ извѣстныхъ и понятныхъ вещей, и совершенно чуждые живой мысли и живыхъ вопросовъ. Трактаты эти послужили основаніемъ новой схоластики, окрещенной именемъ „догматическаго раціонализма“. Новая школа скоро получила широкое распространеніе въ Германіи и стала господствующей во всѣхъ германскихъ университетахъ. Поколебать это господство могъ только критическій геній Канта.

Систематизируя и популяризируя ученіе Лейбница, Вольфъ воспроизводилъ ихъ далеко не съ строгою точностью. Въ его изложеніи воззрѣнія Лейбница потерпѣли существенныя измѣненія, значительно сгладившія ихъ своеобразность. Это объясняется отчасти незнакомствомъ Вольфа съ психологическими этюдами Лейбница, изданными впервые только въ 1765 году. Но главная и основная причина заключалась въ самомъ складѣ ума галльскаго профессора. Ширина взглядовъ, такъ отличающая всѣ произведенія Лейбница, не могла быть усвоена Вольфомъ.

Самое существенное измѣненіе сказалось въ пониманіи соотношенія монадъ [1]). Вольфъ не могъ подняться до представленія качественной однородности монадъ. Онъ не признаетъ интеллектуальности общимъ свойствомъ всѣхъ монадъ. По ученію Вольфа, не всѣ монады надѣлены силой представленія (vis representativa). Этимъ ученіе о монадѣ лишалось главнаго своего достоинства. Если мы примемъ существованіе двухъ категорій монадъ, надѣленныхъ силой представленія и ненадѣленныхъ, то этимъ самымъ мы возвращаемся къ дуализму картезіанской системы, но еще въ ухудшенномъ видѣ. Монадологія Вольфа соединяетъ воедино и дуализмъ и плюрализмъ и вовсе чужда идеи единства міра.

Допустивъ существованіе монадъ, лишенныхъ способности представленія, Вольфъ долженъ былъ отвергнуть по необходимости и ученіе Лейбница о предустановленной гармоніи. Вопросъ о соотношеніи монадъ требовалъ другого разрѣшенія. И Вольфъ прибѣгъ къ старому наслѣдію схоластики, къ ученію о физическомъ воздѣйствіи (influxus phisicus). Этотъ возвратъ Вольфа къ дуализму имѣетъ весьма большое значеніе. Монизмъ Спинозы и объединяющій плюрализмъ Лейбница не имѣли значительнаго вліянія на развитіе теорій естественнаго права, а у Вольфа, оказавшаго на нихъ большое вліяніе, плюрализмъ перешелъ въ дуализмъ. Благодаря этому, дуализмъ безъ перерывовъ проникаетъ всю исторію школы естественнаго права.

Непризнаніе однородности монадъ привело Вольфа еще и къ другому существенному отступленію отъ воззрѣній Лейбница. Раздѣливъ монады на двѣ категоріи, нельзя уже было сохранить и выставленное Лейбницемъ представленіе о мірѣ, какъ объ одной непрерывной цѣпи монадъ, однородныхъ, но представляющихъ различныя степени совершенства и составляющихъ какъ бы восходящую лѣстницу къ единой высшей монадѣ. У Вольфа идея совершенства различныхъ степеней также получила извѣстное значеніе, но болѣе ограниченное и частное. „Усовершай себя“ (perfice te) является у Вольфа высшимъ началомъ нравственности. Въ пониманіи совершенства отразилось ученіе Лейбница о гармоніи. Для Вольфа совершенствованіе есть не что иное, какъ согласіе въ разнообразіи. Какъ вообще въ природѣ не можетъ быть противорѣчія, этого врага истины, такъ и человѣку отъ природы врождено стремленіе къ совершенству въ указанномъ смыслѣ. Поэтому дѣлать все то, что ведетъ къ совершенству, составляетъ естественное обязательство. Человѣкъ обязанъ, въ силу природы вещей и своей

[1]) Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie. I, 1878, S. 503—505.

собственной совершать дѣйствія, ведущія къ усовершенствованію самого человѣка и его положенія [1]). Отсюда Вольфъ выводитъ и понятіе закона [2]), при чемъ онъ различаетъ законъ естественный, когда основаніе его въ природѣ человѣка и вещей [3]), и законъ положительный, когда онъ полагается волею какого-либо разумнаго существа, Бога или человѣка [4]). Точно такъ же изъ понятія обязанности выводитъ Вольфъ и понятіе права. Человѣкъ имѣетъ естественное право на все то, что̀ необходимо для выполненія естественной обязанности.

Существованіе положительнаго закона объясняется тѣмъ, что не всѣ люди достаточно разумны для пониманія естественнаго закона. По общему правилу, положительный законъ представляетъ собою только конкретное, осязательное выраженіе естественнаго закона. Но по практическимъ соображеніямъ въ положительномъ законѣ могутъ быть допускаемы и уклоненія отъ естественнаго. Такъ какъ естественный законъ опредѣляетъ волю всѣхъ людей, то и законодатель дѣйствуетъ согласно ему, установляя положительный законъ. Поэтому положительный законъ не можетъ обязать насъ къ тому, что̀ противно закону естественному [5]). Однако, по принципу salus reipublicae suprema lex и majoris mali vel damni vitandi causa, Вольфъ допускаетъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ обязанность подчиняться положительному закону вопреки требованіямъ естественнаго [6]).

Свое ученіе о правѣ Вольфъ изложилъ въ нѣсколькихъ трактатахъ. Самый подробный изъ нихъ: Jus naturae et gentium methodo scientifica per tractatum.

Изъ послѣдователей Вольфа заслуживаютъ упоминанія Нетельблатъ и Ватель. Нетельблатъ извѣстенъ какъ авторъ естественнаго права, служащаго лучшимъ выраженіемъ направленія его школы и пользовавшагося въ свое время большимъ авторитетомъ въ университетахъ, между прочимъ и въ московскомъ университетѣ. Не меньшій авторитетъ получилъ Ватель въ наукѣ и практикѣ международнаго права. Послѣднимъ учебникомъ, написан-

[1]) Philosophia practica universalis, I, § 128.

[2]) Тамъ же, § 152.

[3]) Lex naturalis est, quae rationem sufficientem in ipsa hominis, rerumque natura agnoscit, § 135.

[4]) Lex positiva dicitur, cujus obligatio dependet a voluntate entis cujusdam rationalis, § 147.

[5]) Тамъ же, § 151. Lex positiva nos obligare nequit ad ea quae legi naturali repugnant.

[6]) Institutiones juris naturae et gentium, §§ 976, 1069.

нымъ въ Германіи въ духѣ вольфовой системы, было естественное право Мейстера 1809 года.

§ 23. Вико и Монтескье.

Въ XVIII вѣкѣ Италіи еще разъ выпало на долю послужить колыбелью новаго научнаго движенія. Между тѣмъ какъ въ Германіи раціонализмъ, въ ученіяхъ Пуфендорфа и Вольфа и его школы, вырождался въ новую схоластику, въ Италіи уже въ первую четверть XVIII столѣтія подымается знамя новаго научнаго направленія, направленія историческаго.

Въ 1725 г. вышло первое изданіе Принциповъ новой науки Джіамбатиста Вико [1]). Въ этой книгѣ впервые нашло себѣ выраженіе истинное историческое направленіе. Тутъ ужъ дѣло не ограничивается, какъ у Куяція и элегантныхъ юристовъ Голландіи, исторической и филологической экзегезой источниковъ. Задачей „Новой науки" Вико является не возстановленіе только забытой старины, не составленіе, по возможности, полной картины былого. Вико ставитъ себѣ болѣе высокую цѣль. Онъ стремится выяснить самое историческое развитіе и даже опредѣлить его формулу.

По мнѣнію Вико, историческое движеніе имѣетъ характеръ циклическій. Развитіе человѣчества представляетъ послѣдовательную смѣну трехъ эпохъ: вѣкъ божественный, или теократическій, вѣкъ героическій и вѣкъ человѣческій, или гражданственный. Древній міръ представляетъ въ своей исторіи всѣ эти три періода. А когда античный міръ палъ, возрожденное христіанствомъ человѣчество вновь начало свою исторію съ эпохи теократической.

Различіе трехъ эпохъ отражается на всѣхъ сторонахъ общественной жизни, въ томъ числѣ и на правѣ.

Право вѣка божественнаго есть откровеніе, сдѣланное людямъ богами чрезъ посредство знаменій и оракуловъ. Основаніе права коренится не въ чемъ иномъ, какъ въ божественной власти. Основанныя на сверхъестественномъ авторитетѣ, велѣнія права не допускаютъ вовсе какого-либо раціональнаго объясненія. Все правовѣдѣніе, какъ познаніе божественнаго права, ограничивается въ эту эпоху лишь знаніемъ религіозныхъ обрядовъ. Вся задача правосудія какъ бы ограничивается охраненіемъ святости извѣстныхъ

---

[1]) Giambattista Vico, Principi di Una Scienza Nuova. Milano. 1801. Стасюлевичъ, Опытъ историческаго обзора главныхъ системъ философіи исторіи, 1866, стр. 39—147. Werner, K., Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher. 1879.

формъ и торжественныхъ дѣйствій. Отсюда высокое значеніе формъ въ древнемъ римскомъ правѣ. Самый судъ носилъ характеръ суда Божія.

Право героическаго вѣка было правомъ силы. Сила находила себѣ узду только въ уваженіи къ данному слову. Прежнее значеніе торжественныхъ дѣйствій смѣнилось теперь значеніемъ торжественныхъ словъ, произнесеніе которыхъ служило основаніемъ правъ и обязанностей. Правовѣдѣніе сводится въ этотъ періодъ къ умѣнью приличнымъ образомъ пользоваться словами. Отсюда высокое значеніе составленія формулъ (cavere) у римскихъ юристовъ. Самый законъ пользуется авторитетомъ независимо отъ своего содержанія. Онъ не былъ еще основанъ на истинѣ.

Только съ эпохой человѣческой появляется, на смѣну строгаго формальнаго права, право естественное. Право этой эпохи, въ отличіе отъ предшествующихъ, обращаетъ вниманіе на свойство дѣяній и лицъ и этимъ установляетъ дѣйствительное равенство, между тѣмъ какъ прежняя слѣпая справедливость была только мнимо безпристрастной. Внѣшнее равенство, установлявшееся ею, было на дѣлѣ самымъ суровымъ неравенствомъ.

Историческое пониманіе Вико сказалось и въ его объясненіяхъ основаній человѣческаго общенія. Онъ признаетъ два такихъ основанія: духовное и матеріальное. Человѣкъ не можетъ иначе достичь умственнаго и нравственнаго развитія, какъ соединивъ свой разумъ съ разумомъ другихъ посредствомъ слова. Это и есть главная причина общенія людей. Но усовершенствованіе нашей души и развитіе нашего разума предполагаетъ наше существованіе, а оно обусловлено побѣдой нашей силы надъ силами природы. Но и въ борьбѣ съ природой отдѣльный человѣкъ также безсиленъ: вотъ другое основаніе человѣческаго общенія. Итакъ, общество есть взаимный обмѣнъ духовныхъ и матеріальныхъ услугъ. Правила этого обмѣна и составляютъ право; они всѣ могутъ быть сведены къ двумъ основнымъ началамъ: 1) дѣйствуй праведно, соблюдая въ словахъ и дѣйствіяхъ истину, и 2) будь полезенъ своимъ ближнимъ.

Эти воззрѣнія Вико на основаніи человѣческаго общества рѣзко расходятся съ тѣми, какихъ держались представители теорій естественнаго права. Для нихъ человѣкъ внѣ общества и въ обществѣ представлялся совершенно одинаковымъ. Общество его не перевоспитываетъ, не ведетъ къ высшему развитію, а даетъ ему обезпеченіе лишь внѣшней безопасности. Вико, напротивъ, понимаетъ человѣка въ его исторической и общественной обстановкѣ. Точно такъ же право въ теоріяхъ естественнаго права объяснялось, какъ

внѣшнее разграниченіе свободы отдѣльныхъ личностей, а не какъ взаимный обмѣнъ услугъ.

Происхожденіе государства Вико выводитъ не изъ договора, а для каждой формы правленія указываетъ свое особое основаніе. Въ основѣ аристократіи лежитъ зависимость нищеты отъ имущихъ. Толпа слабая, невѣжественная и голодная отдаетъ сильнымъ и богатымъ свою свободу и свой трудъ за защиту и хлѣбъ. Монархіи слагаются вслѣдствіе войны, внѣшней или междоусобной. Свободныя же государства, демократіи, покоятся на чувствахъ права и равенства.

Таково происхожденіе различныхъ формъ правленія. Но каждая изъ нихъ имѣетъ свой особый принципъ, дающій ей силу. Въ аристократіи — это господство нравовъ и обычаевъ: надо, чтобы неравенство вошло въ силу привычки въ плоть и кровь, чтобы аристократическое правленіе могло быть устойчивымъ. Монархія абсолютная опирается на произволъ, которому она старается присвоить авторитетъ, приписывая себѣ божественное установленіе. Въ свободномъ государствѣ такимъ началомъ служитъ законность, такъ такъ законы въ нихъ—воля всего народа.

Произведенія Вико, очень цѣнимыя въ настояще время, при своемъ появленіи не имѣли большого успѣха. Гораздо большее вліяніе оказало въ то время политическое ученіе другого представителя историческаго направленія въ XVIII вѣкѣ, автора знаменитаго трактата „О духѣ законовъ“ (De l'esprit des lois, 1748).

Монтескье [1]), подобно раціоналистамъ, начинаетъ свое изложеніе съ разсмотрѣнія до-общественнаго естественнаго состоянія и законовъ, дѣйствующихъ въ этомъ состояніи. Естественные законы—это законы, вытекающіе единственно изъ природы нашего существа (constitution de notre être)—таково опредѣленіе Монтескье; но въ дѣйствительности эти законы онъ выводитъ не изъ природы человѣка, взятой въ ея цѣломъ, со всѣмъ ея конкретнымъ содержаніемъ, а изъ одной только ея стороны—изъ сознанія человѣкомъ своей слабости. Это сознаніе Монтескье считаетъ первоначальнымъ. Конечно, сознаніе слабости очень близко къ чувству страха, принятому за исходное начало всей системы у Гоббеса. Но при всей близости оно существенно отличается отъ него. Страхъ ведетъ только къ самосохраненію, напротивъ, сознаніе слабости (faiblesse) не можетъ не перейти въ сознаніе зависимости. Поэтому у Монтескье, такъ же какъ и у Гроція, инди-

[1]) Charles de Secondat baron de La Brède et de Montesquieu, 16 —1755.

видъ не остается обособленнымъ. Но у Гроція онъ только вступаетъ въ общеніе съ другими индивидами, у Монтескье является въ слѣдующемъ изложеніи зависимымъ отъ всей окружающей его обстановки, среды, не только отъ общества, но и отъ климата, пищи и т. п. Такое разсмотрѣніе человѣка не въ его абстрактной обособленности, а, напротивъ, въ реальной зависимости и обусловливаетъ значеніе книги Монтескье въ исторіи науки права.

Итакъ, въ естественномъ состояніи человѣкъ прежде всего сознаетъ свою слабость (Монтескье ссылается на примѣръ дикихъ). Сознавая себя слабыми, люди вмѣстѣ съ тѣмъ сознаютъ себя почти равными и потому не стремятся нападать другъ на друга; итакъ, миръ долженъ быть первымъ естественнымъ закономъ. Влеченія къ подчиненію себѣ другихъ и господству надъ ними не можетъ быть у первобытныхъ людей, такъ какъ идея власти и господства слишкомъ сложна для неразвитаго разума. Сознаніе слабости неразлучно съ сознаніемъ потребностей; отсюда второй естественный законъ — отысканіе пищи. Сознаніе общей слабости и, слѣдовательно, взаимный страхъ съ одной стороны, съ другой — естественное удовольствіе, какое испытываетъ каждое животное при приближеніи другого животнаго того же вида, и въ особенности половое влеченіе ведутъ къ соединенію людей „et la prière naturelle qu'ils se font toujours l'un à l'autre serait une troisième loi". Когда же, наконецъ, люди мало-по-малу накопляютъ знанія, является новое побужденіе къ соединенію, какого нѣтъ у другихъ животныхъ, и люди соединяются въ постоянныя общества. Желаніе жить въ обществѣ есть, такимъ образомъ, четвертый и послѣдній естественный законъ.

Такимъ образомъ, образованіе обществъ основывается на способности людей къ накопленію знаній, другими словами, на томъ, что они надѣлены разумомъ. Законы, по опредѣленію Монтескье, суть необходимыя отношенія вещей, вытекающія изъ самой ихъ природы (les rapports nécessaires, qui dérivent de la nature des choses). Существованіе человѣческихъ обществъ основывается на разумной природѣ людей; поэтому общимъ закономъ, управляющимъ всѣми народами, является человѣческій разумъ, національныя же системы законодательства суть только частные случаи примѣненія этого разума къ различнымъ человѣческимъ обществамъ. Различіе же обществъ устанавливается какъ различіемъ формъ правленія, его природы и принципа, такъ и цѣлымъ рядомъ другихъ обстоятельствъ: климатомъ, свойствомъ страны, ея положеніемъ, величиной, родомъ жизни народа, его религіей, склонностями, богатствомъ, количествомъ населенія, торговлей, обычаями, нравами.

Соединеніе людей въ общества производитъ двѣ важныя перемѣны: 1) люди перестаютъ чувствовать себя слабыми, и 2) уничтожается первоначальное равенство между ними. Эти перемѣны ведутъ къ возникновенію между людьми войны и притомъ какъ между членами одного и того же общества, такъ и между отдѣльными обществами. Эта двоякаго рода война ведетъ къ установленію двоякаго же рода законовъ. Законы, опредѣляющіе отношеніе между народами, составляютъ международное право; законы, опредѣляющіе внутреннія отношенія каждаго общества—право политическое. Такимъ образомъ, въ противоположность Гоббесу, Монтескье не признаетъ, чтобы установленіе государственнаго порядка приводило къ установленію мира; напротивъ, по его мнѣнію, соединеніе людей въ общества и порождаетъ войны, борьбу. Согласно съ этимъ, въ отличіе отъ Гоббеса, онъ признаетъ существованіе не только простыхъ, но и смѣшанныхъ формъ правленія, и смѣшанную форму, какъ она сложилась въ Англіи, признаетъ лучшею.

Существованіе каждаго отдѣльнаго общества требуетъ установленія правительства, т.-е. соединенія отдѣльныхъ силъ частныхъ лицъ въ одну общую силу, власть (force). Эта общая сила можетъ находиться или въ рукахъ одного, или въ рукахъ многихъ. Въ послѣднемъ случаѣ, правительство или правленіе (gouvernement) будетъ республиканское, въ первомъ, т.-е. когда сила сосредоточена въ рукахъ одного лица, надо различать, правитъ ли оно по установленнымъ, твердымъ законамъ—это монархія, или же безъ всякихъ правилъ и законовъ—это деспотія. Таковы три главные рода правленія. Но первый изъ нихъ, республиканскій, подраздѣляется на два: когда власть принадлежитъ многимъ, то эти многіе могутъ быть или цѣлый народъ—демократія, или только часть народа—аристократія. Организація власти и составляетъ, по опредѣленію Монтескье, природу правленія (nature du gouvernement). Поэтому различіемъ природы правленія обусловливается различіе законовъ, относящихся къ государственному устройству, напр. организація выборовъ, организація государственныхъ должностей.

Каждой изъ формъ правленія соотвѣтствуетъ свой особенный принципъ. Природа дѣлаетъ правительство такимъ, каково оно есть, принципъ же заставляетъ его дѣйствовать; природа—это структура правленія; принципъ—это страсти человѣческія, заставляющія его двигаться.

Если изъ природы правленій вытекаютъ законы, установляющіе ту или другую форму государственнаго устройства, то

изъ принципа — законы, поддерживающіе и сохраняющіе это устройство.

Такъ какъ въ демократіи народъ вмѣстѣ есть и властитель и подданный, то только одна добродѣтель, vertu, способна поддержать такую форму правленія, ибо тутъ народъ самъ себѣ полагаетъ законы и самъ имъ подчиняется. Въ другомъ видѣ республиканскаго правленія, въ аристократіи, движущей силой также служитъ добродѣтель, но тамъ она необходима не въ такой степени: душа этой формы правленія есть умѣренность (modération), но умѣренность, основывающаяся на добродѣтели.

Въ монархіяхъ является уже другой принципъ — честь, но не честь, основывающаяся на добродѣтели, а та, что основывается на предразсудкахъ, поэтому вѣрнѣе — честолюбіе. Монархія необходимо предполагаетъ существованіе отличій, почестей; стремленіе достичь этихъ почестей и есть ея движущая сила, или принципъ. Наконецъ, въ деспотіи принципомъ служитъ единственно — страхъ.

Принципу Монтескье придавалъ большее значеніе, чѣмъ природѣ, и потому принялъ не двойное дѣленіе формъ правленія, смотря потому, находится ли власть въ рукахъ одного или многихъ, а, какъ мы видѣли, четверное, единственно въ силу различія четырехъ принциповъ. По той же причинѣ въ его книгѣ отведено гораздо больше мѣста законамъ, вытекающимъ изъ различныхъ принциповъ, нежели изъ различной природы правленія. Разсмотрѣнію вліянія принциповъ на духъ законовъ посвящены цѣлыхъ четыре книги (IV—VII) [1]. Слѣдующая затѣмъ книга разсматриваетъ искаженіе этихъ принциповъ правленія (corruption des principes). Республиканскія и монархическія государства терпятъ искаженіе своихъ принциповъ, когда случайныя обстоятельства ведутъ къ тому. Но принципъ деспотіи можетъ не искажаться только въ силу случайныхъ благопріятныхъ условій, такъ какъ онъ по самой своей сущности есть уже искаженный принципъ. А такъ какъ искаженіе принциповъ есть главная причина гибели государствъ, то деспотическія государства неуклонно стремятся къ гибели. Демократія погибаетъ, когда духъ равенства исчезаетъ вовсе, или, напротивъ, перерождается въ духъ крайняго равенства, и всякій хочетъ быть равнымъ даже тому, кого выбрали въ властители. Аристократія гибнетъ, если господство знатныхъ изъ умѣреннаго вырождается въ произвольное. Наконецъ, монархіи гибнутъ, когда почетныя отличія теряютъ свое значеніе, или потому, что соединенныя съ ними привилегіи не уважаются монар-

[1]) Тутъ разсматриваются, между прочимъ, законы о воспитаніи, уголовные, противъ роскоши, о положеніи женщинъ и т. п.

хомъ, или потому, что почести приходятъ въ прямое противорѣчіе съ честью.

Правительства установляются не только для охраненія мира и спокойствія, но и для защиты интересовъ народа въ международныхъ отношеніяхъ. Одно государство въ отношеніи къ другимъ можетъ занимать или оборонительное, или наступательное положеніе. На каждое изъ этихъ отношеній имѣетъ свое вліяніе форма правленія. Въ отношеніи къ оборонѣ демократическое правленіе представляется наименѣе выгоднымъ, такъ какъ прочнымъ оно можетъ быть только въ маленькомъ государствѣ, которое легко можетъ быть поглощено большимъ сосѣднимъ. Для устраненія этой опасности безъ измѣненія формы правленія демократическія государства соединяются въ одно союзное государство. Во внутреннихъ дѣлахъ такое государство пользуется всѣми благами демократическаго устройства; въ оборонѣ противъ посягательствъ другихъ государствъ—всѣми благодѣяніями большого государства, какое безъ конфедераціи мыслимо только подъ властью единодержавца.

Изложивъ ученіе о правленіи, Монтескье переходитъ къ разсмотрѣнію свободы, т.-е. положенія въ государствѣ отдѣльныхъ гражданъ, и того, въ какомъ отношеніи къ свободѣ находятся законы. При этомъ онъ разсматриваетъ свободу сначала въ отношеніи къ государственному устройству и, во-вторыхъ, въ отношеніи къ гражданамъ (книги XI и XII).

Нѣтъ слова, говоритъ Монтескье, которое бы принималось въ столь различныхъ смыслахъ, какъ свобода. Возможность низложенія тирановъ, избранія правителей, ношенія оружія и осуществленія насилій, подчиненіе правителей одной съ нами національности или собственнымъ законамъ—все это называютъ свободой. Ссылаясь „на московитовъ“, Монтескье замѣчаетъ, что былъ даже народъ, видѣвшій свободу въ возможности носить длинную бороду. Такъ же разнообразны и сужденія о томъ, какое правленіе свободное. Республиканцы признаютъ такимъ республику, монархисты—монархію, и всякій считаетъ свободнымъ то правленіе, которое болѣе соотвѣтствуетъ его привычкамъ и склонностямъ. Но такъ какъ въ республикѣ дѣйствіе законовъ виднѣе, чѣмъ дѣйствіе ихъ исполнителей, то большею частью свободной признаютъ только республику и, такъ какъ въ демократіяхъ народъ, повидимому, дѣлаетъ, что̀ хочетъ, свободу считаютъ принадлежностью демократіи, смѣшивая власть народа съ его свободой.

Политическая свобода, однако, не есть возможность дѣлать все, что̀ хочешь. Въ государствѣ свобода не можетъ состоять ни

въ чемъ иномъ, какъ въ возможности дѣлать то, что должно дѣлать, и въ не принужденіи дѣлать то, чего не должно дѣлать. Надо различать независимость и свободу. Свобода есть право дѣлать все, дозволенное законами, и, если бы кто имѣлъ право дѣлать запрещенное ими, свободы не было бы, потому что тогда и другіе имѣли бы ту же власть.

Демократія и аристократія не суть по природѣ своей свободныя государства. Политическая свобода осуществляется только въ правленіяхъ умѣренныхъ, но и въ нихъ только, когда не злоупотребляютъ властью. Между тѣмъ, какъ свидѣтельствуетъ всегдашній опытъ, каждый, имѣющій власть, склоненъ ею злоупотреблять, распространять ее, пока не встрѣтитъ препятствій. Кто бы это сказалъ?—сама добродѣтель требуетъ ограниченій.

Чтобы нельзя было злоупотреблять властью, надо устроить такъ, чтобы власть останавливала власть.

Хотя всѣ государства имѣютъ общую цѣль—самосохраненіе, но у каждаго изъ нихъ есть и своя особая цѣль. Такъ, увеличеніе владѣній было цѣлью Рима; война — Спарты; религія — евреевъ; торговля—Марсели; естественная свобода—у дикихъ народовъ; независимость каждаго отдѣльнаго гражданина—въ Польшѣ. Но есть также на свѣтѣ народъ, прямая цѣль государственнаго устройства котораго—политическая свобода: такова Англія.

Переходя къ изображенію англійской конституціи, Монтескье указываетъ, что въ каждомъ государствѣ существуютъ три власти: власть законодательная, власть исполнительная по отношенію къ тому, что опредѣляется международнымъ правомъ, и власть исполнительная по отношенію къ тому, что опредѣляется законами государствъ. Въ силу первой власти издаютъ законы; въ силу второй—ведутъ войны и заключаютъ миръ, посылаютъ и принимаютъ пословъ, установляютъ безопасность, предупреждаютъ нашествія; въ силу третьей—караютъ преступленія и судятъ споры частныхъ лицъ. Эту послѣднюю власть называютъ судебной, а вторую—просто исполнительной властью государства.

Политическая свобода гражданина есть спокойствіе духа, вытекающее изъ убѣжденія каждаго въ своей безопасности, и, чтобы имѣть такую свободу, надо, чтобы правленіе не допускало боязни одного гражданина передъ другимъ, и чтобы всѣ одинаково боялись только закона. Это можетъ быть достигнуто только при условіи раздѣленія трехъ властей: законодательной, исполнительной и судебной, потому что только тогда одна власть будетъ сдерживать другую въ предѣлахъ закона и такимъ образомъ не допускать злоупотребленія властью.

Но для свободы гражданъ недостаточно еще одной свободной конституціи: гражданинъ свободенъ только тогда, какъ онъ чувствуетъ себя въ безопасности (sureté), когда его неприкосновенность не нарушается. Но гражданинъ можетъ быть лишенъ безопасности, а, слѣдовательно, и свободы, какъ злоупотребленіемъ власти, такъ и обычаями и законами. Изъ этого видно, какъ несправедливъ упрекъ, такъ часто дѣлаемый Монтескье, будто онъ свободу гражданина отождествилъ съ законностью. Онъ, дѣйствительно, называетъ свободнымъ то государственное устройство, которое обезпечиваетъ исключительное господство законовъ, но онъ очень ясно указываетъ (I гл. XII кн.), что и при свободной конституціи граждане могутъ быть не свободны, если сами законы тиранническіе. Поэтому свобода гражданина, по его мнѣнію, преимущественно зависитъ отъ качества уголовныхъ законовъ, какъ могущихъ наиболѣе рѣзко нарушить его безопасность.

За послѣднее время въ нѣмецкой литературѣ стали оспаривать (Янзенъ) оригинальность воззрѣній Монтескье, доказывая, что все его ученіе о раздѣленіи властей цѣликомъ заимствовано у Свифта [1]). Однако, съ этимъ нельзя согласиться. Свифтъ даетъ далеко не новое ученіе о смѣшанной формѣ правленія и различаетъ, какъ три власти—монарха, аристократію, народъ, но это, конечно, совсѣмъ не то, что различіе учрежденій по различію ихъ функцій. У Свифта судъ вовсе не выдѣляется какъ особая власть.

Янзенъ придаетъ особенное значеніе тому, что Свифтъ сравниваетъ соотношеніе трехъ различаемыхъ имъ властей съ вѣсами (balance). Рука монарха держитъ вѣсы, а двѣ другія власти дѣйствуютъ каждая на одну изъ чашекъ. Нормальное положеніе государства предполагаетъ полное равновѣсіе властей (balance of power). Излагатели ученія Монтескье, дѣйствительно, очень часто говорятъ о равновѣсіи властей. Но у самого Монтескье этого выраженія не встрѣчается. Въ шестой главѣ XI книги нѣтъ ни слова ни о равновѣсіи, ни о уравновѣшиваніи. Только въ XVIII главѣ, о судебной власти въ Римѣ, говорится въ двухъ мѣстахъ и то не о равновѣсіи, а объ уравновѣшиваніи властей [2]). Съ вѣсами взаимное соотношеніе властей Монтескье вовсе нигдѣ не

[1]) Harry Jansen, Montesquieu's Theorie von der Dreitheilung der Gewalten im Staate auf ihre Quelle zurückgeführt. Gotha. 1878.

[2]) Il est bon de faire remarquer ici la part que prenait le sénat dans la nomination du questeur, afin que l'on voie comment les puissances étaient à cet égard balancées.—A Rome, le peuple ayant la plus grande partie de la puissance législative, une partie de la puissance exécutrice et une partie de la puissance de juger, c'était un pouvoir qu'il fallait balancer par un autre.

сравниваетъ, да и понятію равновѣсія онъ, очевидно, не придалъ вовсе особеннаго значенія.

Если бы Монтескье у кого-либо заимствовалъ свою теорію, она явилась бы у него сразу въ готовомъ, законченномъ видѣ. Между тѣмъ, приглядываясь внимательнѣе къ тремъ главнымъ произведеніямъ Монтескье: Lettres persanes (1721), Considérations sur la grandeur des Romains (1734) и L'esprit des lois (1748), можно прослѣдить, какъ постепенно назрѣвала у него идея о необходимости надлежащаго распредѣленія властей.

Въ Lettres persanes, появившихся задолго до поѣздки Монтескье въ Англію, идея распредѣленія и равновѣсія властей высказывается еще съ большей нерѣшительностью. Монтескье и тогда уже считалъ извѣстное распредѣленіе властей между государемъ и народомъ необходимой принадлежностью правильной монархіи. Но онъ самъ же при этомъ выражаетъ сомнѣніе въ возможности сохранить равновѣсіе властей [1]. Любопытна также при этомъ попытка обосновать требованіе ограниченія власти еще совершенно въ духѣ господствовавшей тогда договорной теоріи государства: люди не могутъ предоставить правительству безграничную власть надъ собой, потому что сами ея не имѣютъ, напр., не могутъ лишать себя жизни [2].

Въ Considérations sur la grandeur des Romains, написанныхъ уже по возвращеніи изъ Англіи, государственное устройство, основанное на равновѣсіи властей, безъ всякихъ оговорокъ признается лучшимъ, и выше всѣхъ ставится англійская конституція. Иначе объясняетъ тутъ Монтескье и основанія необходимости ограниченія власти. Онъ находитъ это основаніе въ необходимыхъ для общественной жизни разнообразіи и взаимной борьбѣ различныхъ элементовъ обществъ [3]. Но равновѣсіе властей понимается тамъ

[1]) L. CIII. La plupart des gouvernements d'Europe sont monarchiques ou plutôt sont ainsi appelés: car je ne sais pas s'il y en a jamais eu véritablement de tels; au moins est-il impossible qu'ils aient subsisté longtemps dans leur pureté. C'est un état violent qui dégénère toujours en despotisme ou en république. La puissance ne peut être jamais également partagée entre le peuple et le prince; l'équilibre est trop difficile à garder: il faut que le pouvoir diminue d'un côté pendant qu'il augmente de l'autre, mais l'avantage est ordinairement du côté du prince, qui est à la tête des armées.

[2]) L. CV. Nous ne pouvons pas, disent-ils (les Anglais), donner à un autre plus de pouvoir sur nous que nous n'en avons nous-mêmes: or nous n'avons pas sur nous-mêmes un pouvoir sans bornes; par exemple, nous ne pouvons pas nous ôter la vie: personne n'a donc, concluent-ils, sur la terre un tel pouvoir.

[3]) Ch. IX. On n'entend parler, dans les auteurs, que des divisions qui perdirent Rome; mais on ne voit pas que ces divisions y étaient nécessaires, qu'elles y avaient toujours été et qu'elles y doivent toujours être. — Pour règle générale,

еще какъ раздѣленіе единой государственной власти [1]). Вмѣстѣ съ тѣмъ монарху считается подобающей не исполнительная власть, а законодательная власть [2]). Наконецъ, въ Духѣ законовъ „раздѣленіе власти“ замѣняется „распредѣленіемъ властей“, и монархъ, какъ единоличный органъ, признается болѣе пригоднымъ къ осуществленію исполнительной функціи.

§ 24. Руссо.

Историческому направленію, намѣченному трудами Вико и Монтескье, прямую противоположность представляетъ ученіе Жанъ-Жака Руссо (1712—1778), совершенно отрицательно относившагося къ исторической культурѣ, видѣвшаго въ ней не благо, а зло. Вмѣстѣ съ тѣмъ Руссо [3]) является защитникомъ правъ сердца противъ чрезмѣрныхъ притязаній разума. Разумъ можетъ дать намъ знаніе добра, но стремиться къ добру, любить добро заставляетъ насъ врожденное намъ нравственное чувство. Выводы разума не могутъ властвовать надъ нашею душой. Холодный, безстрастный разсудокъ никогда, поэтому, ничего великаго не совершитъ. На нравственный подвигъ способны только страстныя, пламенныя души, только тотъ, кто живетъ не однимъ разсудкомъ, но и сердцемъ.

Добро заключается въ согласіи, гармоніи человѣческой дѣятельности съ царящимъ въ мірѣ и установленнымъ Богомъ нравственнымъ порядкомъ. Человѣкъ съ врожденнымъ ему нравственнымъ чувствомъ есть необходимая часть этого мірового порядка, и ему стòитъ лишь остаться такимъ, какимъ онъ вышелъ изъ рукъ Творца, чтобы находиться въ полной гармоніи съ общею жизнью мірозданія. Напротивъ, выходя изъ естественнаго своего состоянія, подавляя свои естественныя влеченія, прививая себѣ искусственныя потребности, человѣкъ измѣняетъ своей собственной природѣ и тѣмъ вноситъ дисгармонію, впадаетъ въ порокъ. Человѣкъ тѣмъ вѣрнѣе будетъ понимать требованія нравственнаго долга, чѣмъ

---

toutes les fois qu'on verra tout le monde tranquille dans un état qui se donne le nom république, on peut être assuré que la liberté n'y est pas.

[1]) Ch. XI. Les lois de Rome avaient sagement divisé la puissance publique Ch. VIII. Le gouvernement d'Angleterre est plus sage, parce qu'il y a un corps, qui l'examine continuellement, et qui s'examine continuellement lui-même.

[2]) Ch. XVI. Les rois d'Europe—législateurs, et non pas exécuteurs de la loi, princes, et non pas juges.

[3]) Алексѣевъ, Этюды о Ж.-Ж. Руссо. 1883. Д. Морлей, Руссо. 1881.

внимательнѣе будетъ прислушиваться къ своимъ естественнымъ, неискаженнымъ внѣшнимъ вліяніемъ влеченіямъ, другими словами, чѣмъ болѣе онъ будетъ самостоятеленъ и независимъ отъ людей. Потому все благо для людей въ ихъ свободѣ. Внѣ свободы нѣтъ истиннаго счастья. Свобода является условіемъ, предположеніемъ всѣхъ другихъ благъ и потому не можетъ быть ничѣмъ замѣнена. Свобода, слѣдовательно, есть неотчуждаемое благо человѣка.

Ставя такъ высоко свободу, Руссо естественно считаетъ золотымъ вѣкомъ естественное, до-общественное положеніе людей, когда они не знали ни законовъ, ни собственности, ни власти и потому были всѣ равны, свободны. Въ своемъ разсужденіи на вопросъ, поставленный въ 1750 г. Дижонской академіей, „Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs“, Руссо доказывалъ, что образованность портитъ нравы, умножаетъ мелочныя потребности, личныя стремленія, эгоистическія чувства въ ущербъ простотѣ жизни и нравственности, что только народы, сохраняющіе первобытную простоту, совершаютъ дѣйствительно великія дѣла, а съ развитіемъ цивилизаціи государства приходятъ въ упадокъ. Когда въ 1754 году та же академія предложила тему о происхожденіи и основаніяхъ неравенства между людьми, Руссо представилъ новое разсужденіе, въ которомъ еще съ большей силой и полнотой изложилъ свои взгляды (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes).

Существующее политическое неравенство людей не можетъ имѣть своего основанія въ природѣ людей. Хотя и существуютъ естественныя между людьми различія силы, здоровья, способностей, красоты, но не эти различія служатъ, во всякомъ случаѣ, основой политическаго неравенства. Первоначальной основой существующаго неравенства Руссо признаетъ установленіе частной собственности. „Первый, кто, оградивши участокъ земли, вздумалъ сказать: это мое, и нашелъ довольно глупыхъ, чтобъ ему повѣрить, былъ истиннымъ основателемъ гражданскаго общества. Отъ сколькихъ преступленій, войнъ, убійствъ, отъ сколькихъ бѣдствій и ужасовъ избавилъ бы человѣчество тотъ, кто, выдернувъ колья и закопавши ровъ, крикнулъ бы себѣ подобнымъ: „Смотрите, не слушайте этого обманщика! вы погибли, если забудете, что плоды земные принадлежатъ всѣмъ, а земля никому!“

Во имя свободы превозносилъ Руссо первобытное состояніе человѣчества предъ культурнымъ. То же самое начало свободы положено имъ и въ основу его воззрѣній на идеальный государственный строй, какъ онъ представляется намъ въ его Contrat social, 1762.

Человѣкъ родится свободнымъ, а повсюду онъ въ цѣпяхъ; какъ это объяснить? Нельзя выводить государство изъ власти отца семьи: дѣти подчиняются отцу, пока зависятъ отъ него, а зависимость эта прекращается, какъ только они вырастутъ. Неудобно также выводить власть по преемству отъ Адама или Ноя, потому, замѣчаетъ Руссо, что, происходя непремѣнно отъ одного изъ сыновей Ноя, и, можетъ быть, по старшей линіи, онъ самъ можетъ оказаться законнымъ правителемъ человѣчества. Силой также нельзя объяснить право власти: если право основано на силѣ, то у кого больше силы, у того больше и права. Въ такомъ случаѣ право ничего не прибавляетъ къ силѣ. Говорятъ, власть дается отъ Бога, но и болѣзни тоже, однако, изъ того не слѣдуетъ еще, чтобы было запрещено призывать врача. Гроцій полагалъ, что, подобно отдѣльному лицу, и цѣлый народъ можетъ отчуждать свою свободу и стать рабомъ. Но отчуждать означаетъ или подарить или продать. Отдѣльный человѣкъ, дѣлаясь рабомъ, не даритъ себя, онъ продаетъ себя по крайней мѣрѣ за пропитаніе; а народъ, за что̀ продастъ онъ себя? Правитель не только не даетъ своимъ подданнымъ пропитанія, а самъ беретъ его у нихъ и, какъ замѣтилъ Рабле, беретъ не мало. Отдать же свою свободу даромъ было бы безуміемъ, а безуміе не установляетъ права. Отказаться отъ свободы значитъ отказаться отъ человѣческаго достоинства, отъ правъ человѣчности, даже отъ обязанностей.

Если бы даже всѣ эти объясненія были вѣрны, сторонники деспотизма ничего бы отъ этого не выиграли. Большая разница— подчинить толпу и управлять обществомъ. Сколько бы отдѣльныхъ людей ни подчинялись одному властителю, въ этомъ нельзя видѣть ничего другого, какъ хозяевъ и рабовъ: тутъ нѣтъ ни общаго блага, ни государственной организаціи. Сколько бы рабовъ ни было у такого владѣльца, хотя бы полъ-свѣта, онъ останется только частнымъ владѣльцемъ, такъ какъ руководящіе имъ интересы, противоположные интересамъ ему подчиненныхъ, будутъ частными интересами.

Существованіе государя предполагаетъ существованіе народовъ. Такъ и Гроцій признаетъ, что царя избираетъ себѣ народъ: значитъ онъ существуетъ раньше царя. Итакъ, прежде чѣмъ выяснять, какъ установляются правители народа, надо объяснить, какъ образуется самъ народъ. Это можетъ совершиться только посредствомъ общаго соглашенія. Въ самомъ дѣлѣ, если бы не было о томъ предварительнаго соглашенія, на чемъ основывалась бы обязанность меньшинства подчиняться большинству? Правило рѣшенія по большинству само установляется соглашеніемъ и предполагаетъ хотя однажды единогласіе.

При какихъ же условіяхъ совершается это соглашеніе людей, приводящее къ объединенію ихъ въ общество? Это происходитъ, когда препятствія, какія встрѣчаютъ люди въ своей жизни въ естественномъ состояніи, превосходятъ силы отдѣльныхъ людей. Тогда естественное состояніе не можетъ болѣе сохраняться; родъ человѣческій весь бы погибъ, если бы не измѣнилъ условій своего быта. Создать себѣ новыхъ силъ люди не могутъ, а могутъ только соединить свои силы и, подчинивъ ихъ общему двигателю, заставить ихъ дѣйствовать согласно. Итакъ, увеличеніе силы можетъ получиться только въ силу соединенія многихъ. Но какъ сохранить при такомъ соединеніи свободу каждаго, какъ найти такую форму соединенія, которая бы, обезпечивая и охраняя общею силою личность и имущество каждаго, оставляла всѣхъ участниковъ столь же свободными, какъ и прежде? Такова основная задача общественнаго договора. Для выполненія требуется одно условіе: полное отчужденіе каждымъ всѣхъ своихъ правъ всему общенію (l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté). При такомъ отчужденіи каждымъ всѣхъ своихъ правъ, положеніе всѣхъ совершенно равное, а при равенствѣ никто не имѣетъ интереса дѣлать его тягостнымъ для другихъ. Полнота отчужденія правъ необходима, такъ какъ, если бы у отдѣльныхъ лицъ остались какія-либо права, при неимѣніи судьи въ столкновеніяхъ между ними и общеніемъ, естественное состояніе сохранилось бы. Вмѣстѣ съ тѣмъ, отдавая свои права всѣмъ, человѣкъ не подчиняется никому въ отдѣльности и во власти надъ другими выигрываетъ столько же, сколько теряетъ во власти надъ собой.

Какъ только такое соглашеніе заключено, вмѣсто отдѣльныхъ личностей образуется одно нравственное и коллективное существо, получающее въ силу соглашенія единство, свое общее я, жизнь и волю.

Въ Economie politique Руссо идетъ еще дальше и прямо уподобляетъ государство живому организму и даже человѣку. Власть государства соотвѣтствуетъ головѣ; законы и обычаи—мозгу, началу нервовъ и сѣдалищу разума, воли и чувствъ; торговля, промышленность и земледѣліе суть ротъ и желудокъ; финансы—это кровь, которую мудрое государственное хозяйство—сердце—распредѣляетъ по всему тѣлу; граждане же—это органы тѣла, посредствомъ которыхъ машина двигается, живетъ и работаетъ, которыхъ нельзя поранить безъ того, чтобы въ мозгу не почувствовалась боль, если только животное здорово.

Есть еще любопытное различіе между Contrat social и Economie politique. Въ Contrat social образованіе общества совершается прямо

путемъ непосредственнаго соединенія отдѣльныхъ индивидовъ. О семьѣ, правда, говорится, какъ „о первомъ и единственно естественномъ обществѣ“, но вмѣстѣ съ тѣмъ положительно отвергается возможность развитія семьи въ государство, и общественный договоръ заключается не семьями, а индивидами. Въ Economie politique, напротивъ, признается, что всякое политическое общество состоитъ изъ другихъ мелкихъ обществъ различнаго рода, изъ коихъ каждое имѣетъ свои интересы и принципы; каждая группа людей, соединенныхъ общностью интереса, образуетъ такія общества, постоянныя или временныя, имѣющія дѣйствительное, хотя и мало замѣтное, значеніе. Ихъ соотношеніе опредѣляетъ общественныя права. Ихъ вліяніемъ на разные лады модифицируется проявленіе воли общей. Воля этихъ обществъ представляется всегда въ двухъ различныхъ отношеніяхъ: въ отношеніи къ государству—это частная воля; въ отношеніи къ ихъ собственнымъ членамъ—это воля общая. Требованія общей воли такого союза и общей воли государства могутъ расходиться, и потому благочестивый священникъ, храбрый солдатъ, ревностный патрицій—могутъ быть плохими гражданами. Конечно, волѣ государства надо подчиняться болѣе, нежели волѣ мелкихъ союзовъ—обязанности гражданина выше обязанностей сенатора, и обязанности человѣка выше обязанностей гражданина. Но, къ несчастью, личный интересъ находится всегда въ обратномъ отношеніи къ долгу и увеличивается по мѣрѣ того, какъ общеніе суживается; неотразимое доказательство того, что наиболѣе общая воля всегда также самая справедливая, и голосъ народа есть, дѣйствительно, голосъ Божій.

Это указаніе на существованіе, кромѣ семьи и государства, другихъ общественныхъ союзовъ, основанныхъ на общности интересовъ, не нашло себѣ дальнѣйшаго развитія въ произведеніяхъ Руссо, но оно все-таки очень любопытно, и особенно характерно, что понятіе общества явилось у Руссо, какъ позднѣе у соціалистовъ, въ связи именно съ экономическими вопросами.

Переходъ изъ естественнаго состоянія въ общественное производитъ въ человѣкѣ весьма существенное измѣненіе, замѣняя въ его поведеніи инстинктъ справедливостью и придавая его дѣятельности нравственный характеръ. Физическія побужденія замѣняются голосомъ долга, влеченія—правомъ, и человѣкъ, до того имѣвшій въ виду только себя самого, теперь принужденъ руководиться другими началами и подчинять свои склонности требованіямъ разума. Его способности развиваются, его идеи расширяются, его чувства облагораживаются. Получается такой подъемъ духа, что если только злоупотребленія новаго порядка не низводятъ его ниже его преж-

няго состоянія, человѣкъ долженъ благословлять счастливую минуту, сдѣлавшую его изъ ограниченнаго и глупаго животнаго разумнымъ существомъ и человѣкомъ. Человѣкъ теряетъ при этомъ свою естественную свободу и неограниченное право на все, что можетъ захватить, но зато получаетъ свободу, гражданскую, право собственности и еще нравственную свободу которую даетъ человѣку одна власть надъ самимъ собой, такъ какъ подчиненіе влеченіямъ—рабство, а послушаніе закону, самимъ себѣ поставленному,—свобода. Наконецъ, въ обществѣ установляется и истинное равенство, такъ какъ, будучи неравны по силамъ и дарованіямъ, въ обществѣ всѣ равны по соглашенію и праву.

Такъ какъ, соединяясь, люди переносятъ свои права не на отдѣльныхъ лицъ, а на все общество, то и носителемъ верховной власти въ государствѣ, сувереномъ, является общество какъ цѣлое. Но такой суверенъ, будучи составленъ изъ отдѣльныхъ личностей, не имѣетъ и не можетъ имѣть интересовъ, несогласныхъ съ ихъ интересами; слѣдовательно, противъ суверена граждане не нуждаются ни въ какихъ гарантіяхъ. Суверенъ, въ силу того, каковъ онъ есть, всегда таковъ, каковъ долженъ быть.

Но именно только общая воля можетъ направлять силы государства согласно съ его цѣлью, т. е. общимъ благомъ. Поэтому суверенитетъ неотчуждаемъ, онъ всегда долженъ принадлежать обществу въ цѣломъ. Въ самомъ дѣлѣ, если и не невозможно согласіе частной воли въ нѣкоторыхъ пунктахъ съ волей общей, невозможно, во всякомъ случаѣ, чтобы это согласіе было постоянное и продолжительное, ибо частная воля естественно стремится къ предпочтеніямъ, преимуществамъ, а общая—къ равенству.

Суверенитетъ не только неотчуждаемъ, но и недѣлимъ, ибо воля должна быть общей. Но политики дѣлятъ суверенитетъ по объекту: на силу и волю, законодательную власть и исполнительную; на право обложенія налогами, суда, войны. Это все равно, какъ утверждать, что человѣкъ состоитъ изъ нѣсколькихъ тѣлъ, изъ которыхъ у одного имѣются глаза, у другого руки, у третьяго ноги. Ошибка тутъ въ отсутствіи точнаго понятія суверенной власти и въ принятіи за части этой власти того, что есть лишь ея проявленіе.

Наконецъ, суверенитетъ, какъ выраженіе общей воли, непогрѣшимъ. Конечно, сужденія народа могутъ быть ошибочны: онъ всегда стремится къ благу, да не всегда видитъ его. Но надо различать волю всѣхъ и волю общую; воля общая—это воля, направленная къ общему благу, воля всѣхъ—просто сумма частныхъ воль. Когда граждане совѣщаются, не сговорившись раньше между

собой, изъ множества мелкихъ различій во мнѣніяхъ всегда образуется дѣйствительно общая воля. Если же образуются партіи, получается уже не непосредственное совѣщаніе отдѣльныхъ гражданъ, а совѣщаніе цѣлыхъ партійныхъ группъ. Различія въ мнѣніяхъ становятся менѣе многочисленными и даютъ поэтому менѣе общій результатъ. При образованіи одной сильной партіи, преобладающей надъ всѣми другими, остается только одно различіе большинства и меньшинства, и воли общей не можетъ тогда быть. Поэтому, если нельзя устранить образованія партій, надо по крайней мѣрѣ увеличить ихъ число.

Неотчуждаемый, недѣлимый, непогрѣшимый суверенитетъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ абсолютная власть, господствующая надъ гражданами, какъ человѣкъ господствуетъ надъ членами своего тѣла. Но эта безусловность присуща только общей волѣ, а общность воли опредѣляется не столько числомъ голосовъ, сколько общностью интереса, ихъ соединяющаго. Поэтому воля общая можетъ относиться только къ общимъ вопросамъ: касаясь частнаго, она мѣняетъ свою природу, дѣлаясь частной волей. Поэтому суверенъ долженъ относиться необходимо ко всѣмъ одинаково; онъ не въ правѣ обременять одного гражданина болѣе, чѣмъ другого, такъ какъ тогда предметъ воли дѣлается частнымъ, и воля теряетъ право общей воли. Кромѣ того, государство нуждается только въ части силы, имущества и свободы гражданъ и не должно налагать на гражданъ излишнихъ безполезныхъ стѣсненій; но судья въ этомъ только самъ суверенъ.

Иногда сомнѣваются въ возможности для человѣка, не имѣющаго права надъ своею жизнью, передать это не принадлежащее ему самому право суверену. Но дѣло въ томъ, что каждый имѣетъ право рисковать своею жизнью ради ея сохраненія. Общественный договоръ имѣетъ цѣлью охрану договаривающихся. Кто хочетъ цѣли, хочетъ и необходимыхъ для ея достиженія средствъ, хотя бы сопряженныхъ съ рискомъ. Кто хочетъ сохранить свою жизнь на счетъ другихъ, долженъ въ случаѣ надобности и самъ отдать ее за другихъ, и когда суверенъ говоритъ ему: „для государства требуется, чтобы ты умеръ“, онъ долженъ умереть, потому что только подъ этимъ условіемъ онъ жилъ до сихъ поръ въ безопасности, и жизнь его уже не только благодѣяніе природы, но и условный даръ государства. Къ тому же сводится и смертная казнь: чтобы не быть жертвой убійцы, надо умирать, когда самъ сдѣлаешься убійцей. Впрочемъ, многочисленность казней всегда признакъ слабости или лѣни правительства.

Общественный договоръ даетъ бытіе государству; движеніе ему

сообщается законодательствомъ. Конечно, существуетъ общая, истекающая изъ разума, справедливость; но, чтобы примѣняться между нами, она должна быть взаимна.

Вслѣдствіе отсутствія естественной санкціи законы справедливости не имѣютъ силы между людей. Они приводятъ только къ выгодѣ злого и къ вреду справедливаго, когда тотъ исполняетъ ихъ одинъ безъ взаимности со стороны другихъ. Поэтому необходимы законы, которые бы соединили права съ обязанностями.

Что такое законъ? Это то, что весь народъ постановляетъ о всемъ народѣ. Предметъ закона всегда долженъ быть общій; законъ не можетъ имѣть въ виду отдѣльныхъ лицъ или дѣйствій, онъ можетъ установить привилегіи, но не можетъ предоставлять ихъ опредѣленнымъ лицамъ. Такимъ образомъ, законъ есть общее правило и по субъекту, отъ котораго исходитъ, и по объекту, къ которому относится. Законодательная власть поэтому должна принадлежать непосредственно народу, осуществляться въ общихъ собраніяхъ всего народа. Но скажутъ, пожалуй, что собранія всего народа—химера. Однако, границы возможнаго въ нравственныхъ отношеніяхъ менѣе узки, чѣмъ обыкновенно думаютъ; онѣ зависятъ отъ нашихъ слабостей, пороковъ, предразсудковъ. Римская республика была большимъ государствомъ, и Римъ большимъ городомъ, однако, не проходило недѣли безъ народнаго собранія.

Руссо признаетъ недопустимымъ для облегченія практической осуществимости непосредственныхъ народныхъ собраній ни раздѣлять суверенитета между нѣсколькими городами, ни предоставлять его лишь одному главному городу. Онъ находитъ вообще нежелательнымъ соединеніе многихъ городовъ въ одно государство; лучше мелкія государства, которыя, какъ это показываетъ борьба Швейцаріи и Голландіи съ Австріей, могутъ, соединяясь, отстоять свою независимость противъ притязаній большихъ державъ. Если же государство большое, слѣдуетъ не установлять одной столицы, а переносить мѣсто пребыванія правительства по очереди изъ одного города въ другой.

Какъ только государственныя дѣла перестаютъ быть главнымъ дѣломъ гражданъ, и они предпочитаютъ откупаться своимъ кошелькомъ отъ личнаго участія въ управленіи, государство близится къ разрушенію. Нужно ли сражаться съ врагами, граждане нанимаютъ солдатъ; надо ли обсуждать вопросы государственнаго управленія, они назначаютъ представителей: благодаря лѣни и деньгамъ, солдаты порабощаютъ страну, а представители продаютъ ее.

Въ государствѣ дѣйствительно свободномъ граждане все дѣлаютъ своими руками и ничего деньгами. Суверенитетъ, будучи

неотчуждаемъ, не можетъ быть и представляемъ. Суверенитетъ— общая воля, а не можетъ быть двухъ общихъ воль. Депутаты народа не представители его, а только комиссары: они ничего не могутъ рѣшать окончательно. Законъ, не принятый народомъ непосредственно, ничтоженъ, это не законъ. Англійскій народъ ошибочно считаетъ себя свободнымъ: онъ свободенъ только во время выборовъ. Какъ только представители избраны, народъ дѣлается рабомъ. Идея представительства—новая идея; мы получили ее отъ феодализма, этой несправедливой и нелѣпой системы, низводящей человѣка до того, что самое имя его презирается.

Древніе не знали представительства и всѣ государственныя дѣла вѣдали сами; домашнія же дѣла выполняли за нихъ рабы. Не значитъ ли это, что свобода предполагаетъ опору рабства? Быть можетъ, говоритъ Руссо. Все установленное не природой, а искусствомъ, какъ человѣческое общество, имѣетъ свои неудобства. Бываютъ такія несчастныя положенія, когда нельзя иначе сохранить своей свободы, какъ на счетъ чужой свободы, и когда гражданинъ не можетъ быть вполнѣ свободенъ, если рабъ не вполнѣ рабъ. Таково было положеніе Спарты. Что же касается васъ, современные народы, вы не имѣете рабовъ, но вы сами рабы. Ваше дѣло хвалиться этимъ преимуществомъ, но мнѣ видится въ этомъ скорѣе низость человѣчества.

Такъ какъ суверенная власть, по мнѣнію Руссо, всегда неотъемлемо и безраздѣльно принадлежитъ всему народу, то различіе формъ правленія не можетъ основываться на различіи носителей власти. Различіе государственнаго устройства Руссо усматриваетъ только въ организаціи правительства, gouvernement.

Суверенитетъ и правительство двѣ вещи совершенно различныя. Всякое свободное дѣйствіе имѣетъ двѣ производящія причины: одну нравственную, а именно волю, опредѣляющую дѣйствіе; другую физическую—силу, его осуществляющую. Когда я иду куда-нибудь, надо, во-первыхъ, чтобы я хотѣлъ туда идти, и, во-вторыхъ, чтобы мои ноги меня туда вели. Если паралитикъ захочетъ или здоровый не захочетъ двигаться—въ обоихъ случаяхъ они останутся на мѣстѣ. Тѣ же условія дѣятельности и у государства, и тутъ нужна сила и воля: воля—законодательная власть, суверенитъ; сила—власть исполнительная, или правительство.

Власть исполнительная не можетъ, подобно законодательной, принадлежать народу, потому что она слагается не изъ общихъ, а изъ частныхъ актовъ. Поэтому она требуетъ особаго дѣятеля, который бы сосредоточивалъ ее и приводилъ въ дѣйствіе согласно указаніямъ общей воли: вотъ въ чемъ основаніе существованія въ

государствѣ правительства. Его можно опредѣлить, какъ посредствующее учрежденіе между подданными и cувереномъ для взаимныхъ отношеній, призванное къ исполненію законовъ и поддержанію гражданской и политической свободы.

Члены этого учрежденія именуются магистрами или царями, т.-е. правителями, а все учрежденіе называется государемъ, prince: такъ, въ Венеціи въ старину коллегія величалась serenissime principe.

Установленіе правительства не есть договоръ, это просто порученіе со стороны народа. Соотношеніе сувереннаго народа, правительства и гражданъ можетъ быть выражено геометрической пропорціей, гдѣ среднее геометрическое есть правительство: оно получаетъ отъ суверена велѣнія, которыя даетъ гражданамъ. Если эта пропорція нарушается, если суверенъ стремится самъ править, правительство—издавать законы, подданные отказываютъ въ подчиненіи,—государство гибнетъ. Изъ этой же пропорціи явствуетъ. что свобода тѣмъ меньше, чѣмъ больше государство. При десяти тысячахъ гражданъ каждый получаетъ одну десятитысячную долю суверенной власти; при ста тысячахъ—въ десять разъ меньше.

Правительство тѣмъ существенно отличается отъ суверена, что суверенъ существуетъ самъ по себѣ, а правительство существуетъ только благодаря суверену. Поэтому правительство подчинено волѣ суверена и должно быть только ея исполнителемъ.

Правительство можетъ состоять изъ бòльшаго или меньшаго числа членовъ, а такъ какъ сила правительства всегда одна и та же сила государства, то чѣмъ правители многочисленнѣе, тѣмъ правительство слабѣе. Дѣятельность правительства опредѣляется вообще тремя волями: личной волей каждаго правителя, общей волей правительства и общей волей народа. Совершенство государства требуетъ, чтобы личная воля совсѣмъ уничтожилась, воля правительства была подчинена, а общая воля народа господствовала. Но по естественнымъ условіямъ ихъ соотношеніе обратное: самая слабая воля — общая воля государства, среднюю ступень занимаетъ воля правительства, и самая энергичная—воля личная. Если правительство единоличное, личная воля правителя, сливаясь съ волей правительства, получаетъ особую силу. Поэтому единоличное правительство самое дѣятельное. Если же правительство будетъ соединено съ законодательной властью, принадлежащей народу, всѣ граждане сдѣлаются правителями, и воля правительства, слившись съ общей волей народа, не будетъ имѣть достаточно активности для подчиненія себѣ частныхъ воль.

Различіе устройства правительства приводитъ къ различію

формъ правленія. Если суверенъ поручаетъ правительство большинству, такъ что гражданъ-правителей больше, чѣмъ простыхъ гражданъ, получается демократія; если, напротивъ, правительство поручается малому числу гражданъ, установляется аристократія. Наконецъ, если правительство поручается одному лицу, государство принимаетъ форму монархіи.

Всѣ эти формы правленія допускаютъ разнообразныя модификаціи. Демократія можетъ быть шире и у́же, такъ какъ демократическій строй предполагаетъ только, чтобы правителей было больше половины. Аристократія точно такъ же требуетъ только, чтобы ихъ было не больше половины. Но даже монархія допускаетъ нѣкоторыя модификаціи, такъ какъ въ Спартѣ было два царя.

Кто издаетъ законы, знаетъ лучше, какъ должно ихъ исполнять и истолковывать. Поэтому, казалось бы, лучше всего соединить исполнительную власть съ законодательной. Но въ дѣйствительности это не такъ. При этомъ общее и частное не будетъ надлежащимъ образомъ разграничено, а нѣтъ ничего опаснѣе вліянія частныхъ интересовъ на дѣла законодательства. Да, строго говоря, никогда и не существовало демократіи, такъ какъ противно порядку природы, чтобы большинство управляло меньшинствомъ. Демократическое правленіе пригодно только для малыхъ государствъ, населеніе которыхъ отличается простотой нравовъ, ограниченностью потребностей, равенствомъ положенія. Но и тамъ оно способствуетъ междоусобіямъ и волненіямъ. Если бы былъ народъ боговъ, они управлялись бы демократически; для людей столь совершенное правительство непригодно.

Аристократія можетъ принимать три различныя формы: естественную, т.-е. правленіе старѣйшихъ по возрасту, избирательную и наслѣдственную. Первая пригодна лишь въ первичныхъ обществахъ; послѣдняя—самая худая изъ всѣхъ формъ правительства; вторая—лучшая: это и есть аристократія въ собственномъ смыслѣ слова. Всего лучше и естественнѣе, чтобы мудрѣйшіе управляли толпой, а посредствомъ выбора выдѣляется именно честность, просвѣщеніе, опытность и т. п. Къ тому же аристократическое правленіе легче осуществимо: оно не требуетъ ни слишкомъ малаго государства, ни особой простоты нравовъ. Но аристократія, не допуская полнаго равенства, съ своей стороны требуетъ особыхъ добродѣтелей: отъ богатыхъ—умѣренности, отъ бѣдныхъ—довольства своею участью.

Монархическое правительство представляетъ противоположную крайность сравнительно съ демократическимъ. Правительство получаетъ тутъ бо́льшую силу, но цѣль его не общее благо, а лич-

ное благо правителя. Проповѣдники могутъ доказывать правителямъ, что сила народа ихъ собственная сила: правители знаютъ, что это неправда. Ихъ личный интересъ прежде всего тотъ, чтобы народъ былъ жалокъ, слабъ и не могъ имъ сопротивляться. Существенный и неустранимый недостатокъ монархическаго правительства тотъ, что, въ противоположность республикамъ, въ монархіи выдвигаются на высшія должности не болѣе способные и просвѣщенные, а большею частью мелкіе интриганы, маленькіе таланты которыхъ, помогая имъ выдвинуться при дворѣ, только ярче выставляютъ ихъ неспособность къ государственной дѣятельности. Народъ гораздо меньше ошибается въ выборѣ лицъ, нежели правитель: достойный человѣкъ въ министерствѣ такая же рѣдкость, какъ глупецъ во главѣ республиканскаго управленія. Къ тому же, чтобы обезпечить монархическому правительству устойчивость, дѣлаютъ его наслѣдственнымъ, а это приводитъ къ совершенно случайному подбору правителей.

Обращаясь къ смѣшаннымъ правленіямъ, Руссо замѣчаетъ, что, собственно говоря, простыхъ чистыхъ правительствъ вовсе и не бываетъ. И единоличный правитель нуждается въ подчиненныхъ органахъ, и республиканскому правительству нуженъ глава. Такимъ образомъ, органами исполнительной власти всегда являются и отдѣльныя лица, и совокупность многихъ лицъ. Соотношеніе ихъ можетъ быть очень различно. Особенность англійскаго правленія Руссо видитъ въ томъ, что тамъ власть раздѣлена между различными органами. Само по себѣ объединенное правительство лучше уже потому, что оно проще. Но, если исполнительная власть недостаточно зависитъ отъ законодательной, тогда надо помочь этому недостатку раздѣленіемъ правительства; всѣ части правительства въ отношеніи къ подданнымъ будутъ имѣть вмѣстѣ ту же силу, но каждая въ отдѣльности въ отношеніи къ суверену будетъ менѣе самостоятельна.

Все политическое ученіе Руссо—послѣдовательный выводъ изъ того основного положенія, что власть суверенная принадлежитъ только общей волѣ народа: отъ нея непосредственно исходятъ законы, по ея порученію и указаніямъ дѣйствуетъ правительство. Но возможно ли на дѣлѣ для рѣшенія всѣхъ вопросовъ текущей государственной жизни требовать непремѣнно общаго соглашенія?

Руссо не обошелъ этого вопроса и старался доказать, будто бы практическая необходимость довольствоваться обыкновенно только большинствомъ не противорѣчитъ его ученію о подчиненіи гражданъ одной общей волѣ. Вотъ его доводы.

Только одинъ законъ по самой своей природѣ требуетъ непре-

мѣнно общаго соглашенія —это общественный договоръ, ибо общественное соединеніе есть самый произвольный актъ на свѣтѣ. Такъ какъ каждый человѣкъ родится свободнымъ, никто не можетъ ни подъ какимъ предлогомъ подчинить его безъ его согласія. Но если при заключеніи общественнаго договора остаются несогласные— ихъ несогласіе не обезсиливаетъ договора, они только не участвуютъ въ немъ, остаются иностранцами среди гражданъ. Когда же государство установлено, согласіе на присоединеніе къ общественному договору выражается въ самомъ пребываніи на его территоріи: жить на территоріи значитъ подчиняться суверенитету государства.

Внѣ его первоначальнаго договора голосъ большинства обязываетъ всегда всѣхъ другихъ. Это послѣдствіе самаго договора. Но, скажутъ, какъ человѣкъ можетъ быть свободенъ и вмѣстѣ съ тѣмъ принужденъ подчиняться чужимъ рѣшеніямъ? Какъ согласить свободу меньшинства съ обязанностью подчиняться законамъ, на изданіе которыхъ оно не дало согласія?

Но такая постановка вопроса сама неправильна. Гражданинъ даетъ согласіе на всѣ законы, даже на тѣ, которые издаются противъ его желанія и которые налагаютъ на него кары, когда онъ дерзнетъ ихъ нарушать. Постоянная воля всѣхъ членовъ государства есть воля общая; чрезъ нее только граждане и свободны. Когда же въ собраніи предлагаютъ на обсужденіе законъ, то спрашиваютъ собственно не о томъ, принимаютъ ли предложеніе или отвергаютъ, а о томъ, согласно оно или нѣтъ съ общей волей: каждый, подавая голосъ, высказываетъ свое мнѣніе объ этомъ, и изъ счета голосовъ опредѣляется общая воля. Если же одерживаетъ верхъ противное моему мнѣніе, это доказываетъ только, что я ошибся. Если бы получило силу мое частное мнѣніе, осуществилось бы не то, чего я хотѣлъ, т.-е. не общая воля.

Другими словами: воля большинства предполагается всегда совпадающей съ общей волей. Но, допуская это, Руссо все-таки противорѣчитъ самому себѣ. Большинство, конечно, только часть народа, и воля большинства, слѣдовательно, частная воля. А между тѣмъ Руссо самъ особенно настаиваетъ на томъ, что частная воля можетъ только случайно совпадать съ общей волей, что постояннымъ совпаденіе это не можетъ быть, потому что никакая частная воля не можетъ представлять собою общей воли [1]).

---

[1]) Guon, Rousseau et le XVIII siècle. 1860. Brockerhoff, Rousseau, sein Leben und seine Werke, 1863—1874. Emil Feuerlein, Rousseausche Studien (in Zeitschrift „Gedanke“ 1861). Lamartine, Rousseau, von faux contrat social et le vrai contrat social, 1866. Schneider, Rousseau und Pestalozzi, 1866. Cristensen, Studien über Rousseau, 1869. Werry, Rousseau's Einfluss auf die

§ 25. Критика чистаго разума Канта [1]).

Въ самомъ концѣ XVIII вѣка, какъ бы въ завершеніе развитія раціонализма, Кантъ (1724—1804) даетъ критику самаго разума. Предшествовавшій Канту догматическій раціонализмъ опирался на принимаемое безъ всякаго изслѣдованія и доказательства, какъ догматъ, положеніе о познаваемости для насъ самихъ вещей, о соотвѣтствіи нашихъ понятій вещамъ. Кантъ въ своей „Критикѣ чистаго разума“ (Kritik der reinen Vernunft 1781) [2]), напротивъ, обращается къ изслѣдованію вопроса объ условіяхъ и границахъ нашего познанія и его элементахъ, апріорныхъ и апостеріорныхъ [3]).

---

höheren Schulen Deutschlands, 1869. Vogt, Rousseau's Leben (Sitzungsber. d. kais. Akad.), Wien. 1870. Moreau, Rousseau et le siècle philosophique, 1870. Borgeaud, Rousseau's Religionsphilosophie, 1883. Graham, Rousseau, 1883. Mahrenholtz, Rousseau's Leben, Geistesentwickelung und Hauptwerke, 1889. Möbius, Rousseau's Krankheitsgeschichte, 1889. Fester. Rousseau und deutsche Geschichtsphilosophie, 1890. Spitzner, Natur und Naturgemäsheit bei Rousseau, 1892. Edw. Caird, Rousseau in Essays on litt. and philos. 1892.

[1]) Полныхъ собраній сочиненій Канта имѣется три: Hartenstein'а, 1838—1839 и 1867—1869; Rosenkranz'а и Schubert'а 1838—1842; Kirchmann'а 1868 и 1880. Кромѣ того еще изданіе Берлинской Академіи наукъ.

[2]) Русскіе переводы Владиславлева и Соловьева.

[3]) Кантовская библіографія чрезвычайно обширна. Лучшій указатель ея Adickes. Bibliography of writingh by Kant. Which have appeared in Germany up to the end of 1887. Vaihinger издаетъ съ 1896 г. особый журналъ „Kantstudien“. Höffding, Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants (въ запискахъ королевской датской Академіи 1893 и нѣмецкій переводъ Archiv für Geschichte der Philosophie. 13. VII). Arnold, Kritische Exkurse auf dem Gebiete der Kantsforschung. 1894. Vaihingers, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 1892. Adickes, Kants Systematik als System bildender Faktor, 1887. Riehl, Der philosophische Kritizismus. 1876. Benno Erdmann, Einleitung zu Kants Prolegomena, 1878. Riedel, Die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Ding an sich, 1884. Гогоцкій, Критическій взглядъ на философію Канта, 1847. Юркевичъ, Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта, 1866. Козловъ, Генезисъ теоріи пространства и времени Канта, 1884. Архіепископъ Никаноръ, Позитивная философія и сверхчувственное бытіе, Т. III, 1888. Böhringer, Kants erkenntnisstheoretischer Idealismus. 1888. Dieterich, Die Kantsche Philosophie in ihrer inneren Entwickelungsgeschichte, 1885. Drobisch, Kants Ding an sich und sein Erfahrungsbegriff, 1885. Franz Erhardt. Kritik der kantischen Antinomienlehre, 1888. Ed. v. Hartmann, Das Ding an sich, 1871. Jacobson, Das Auffinden des apriori, 1876. Thifle, Kants intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kritizismus, 1876. Gizycki, Kant und Schopenhauer, 1888.

Подъ критикой чистаго разума Кантъ подразумѣваетъ изслѣдованіе происхожденія, объема и границъ человѣческаго познанія. Чистымъ разумомъ онъ называетъ разумъ, независимый ни отъ какого опыта. Критика чистаго разума, по мнѣнію Канта, должна предшествовать всякому другому философскому изслѣдованію. Философію, выходящую за предѣлы опыта, не обосновавъ этого повѣркой силы познанія, Кантъ называетъ догматизмомъ; ограниченіе философіи одною областью опыта—эмпиризмомъ; философское сомнѣніе въ возможности всякаго превышающаго предѣлы опыта познанія—скептицизмомъ, и всѣмъ этимъ направленіямъ противополагаетъ свой методъ, ставящій все философствованіе въ зависимость отъ результатовъ повѣрки силы человѣческаго познанія, именуя его—критицизмомъ. Критицизмъ есть трансцендентальная философія или трансцендентальный идеализмъ въ томъ смыслѣ, что имъ провѣряется возможность трасцендентнаго, т. е. предѣлы опыта превышающаго знанія, и доказывается, что извѣстные элементы, необходимые для опыта, присущи человѣческой душѣ, слѣдовательно, субъективны или идеальны.

Въ основаніе своей критики разума Кантъ кладетъ двойственное различіе сужденій. По различію соотношенія сказуемаго къ подлежащему онъ дѣлитъ сужденія на аналитическія или объясняющія, въ коихъ сказуемое изъ подлежащаго выводится простымъ его разложеніемъ, анализомъ, или прямо тождественно съ нимъ, и синтетическія, или расширяющія сужденія, въ которыхъ сказуемое не выводится изъ подлежащаго, а привносится къ нему какъ нѣчто новое. Принципъ аналитическихъ сужденій есть начало тождества и противорѣчія, а синтетическія не могутъ быть основаны на этомъ началѣ. Другое различіе сужденій—по ихъ происхожденію; a priori и a posteriori. Подъ апостеріорными сужденіями разумѣются основанныя на опытѣ; подъ апріорными въ безусловномъ смыслѣ — вовсе не зависящія отъ опыта; подъ апріорными въ относительномъ смыслѣ, — основанныя на опытѣ лишь посредственно, такъ какъ то, что̀ ими выражается, не было испытано, а только выведено изъ другихъ данныхъ опыта.

Апріорныя сужденія въ абсолютномъ смыслѣ имѣютъ значеніе необходимости и полной общности, такъ какъ вытекаютъ изъ очевидныхъ, не требующихъ доказательствъ положеній. Необходимость и полная общность не установляются никакими комбинаціями опыта, указывающаго лишь возможное и относительное, и могутъ быть получены только помимо опыта.

Всѣ аналитическія сужденія апріорны, потому что, если подлежащее и дано опытомъ, для вывода изъ него сказуемаго опыта

не требуется. Синтетическія же сужденія дѣлятся на два класса. Если синтезъ сказуемаго съ подлежащимъ основанъ на опытѣ, то синтетическое сужденіе будетъ апостеріорнымъ; если же синтезъ этотъ установляется безъ опыта, сужденіе будетъ апріорное.

Но могутъ ли быть апріорныя синтетическія сужденія? Кантъ признаетъ это несомнѣннымъ, ссылаясь въ доказательство на большинство математическихъ аксіомъ, имѣющихъ одновременно и синтетическій и апріорный характеръ. Такой же характеръ имѣютъ и общія положенія физики, напр., что количество матеріи постоянно, неизмѣняемо, что ничего не совершается безъ причины.

Итакъ, апріорныя синтетическія сужденія существуютъ; но какъ объяснить возможность ихъ существованія? Такія сужденія возможны, потому что человѣкъ къ матеріалу познанія привноситъ самостоятельно, самъ отъ себя, независимо отъ какого-либо опыта, извѣстныя чистыя формы познанія и каждому матеріалу придаетъ эти формы. Эти формы — необходимое условіе возможности самаго опыта, ибо все вообще можетъ сдѣлаться объектомъ опыта и познанія, только принявъ эти формы.

Эти формы частью формы наглядныхъ представленій (Forme der Anschauung), частью формы мышленія. Къ первымъ относятся пространство и время. Пространство есть форма внѣшняго чувства; время внутренняго, а посредственно также и внѣшняго. Ко вторымъ относятся двѣнадцать категорій или основныхъ понятій разсудка: единство, множество, всеобщность; реальность, отрицаніе, ограниченіе; самостоятельность (substantialität), причинность, взаимодѣйствіе; возможность, бытіе, необходимость.

Умъ идетъ дальше разсудка, ограничивающагося конечнымъ и условнымъ. Умъ стремится познать безусловное. Онъ образуетъ идеи души, какъ субстанціи вѣчно пребывающей, міра, какъ безконечной цѣпи причинъ, и Бога, какъ абсолютной совокупности всякаго совершенства.

Разсмотрѣніе формъ нагляднаго представленія составляетъ предметъ трансцендентальной эстетики; разсмотрѣніе категорій — трансцендентальной логики, и чистыхъ идей ума — трансцендентальной діалектики.

Ни время, ни пространство, ни категоріи, ни идеи не существуютъ объективно, самостоятельно, какъ вещи внѣ насъ, все это — только субъективныя формы человѣческаго познанія.

„Пространство, — говоритъ Кантъ [1]), — не есть представленіе, извлекаемое нами изъ внѣшняго опыта. Представленіе простран-

[1]) Цитируется по переводу Владиславлева.

ства должно быть предварительно въ насъ, дабы мы могли извѣстныя ощущенія относить къ чему-нибудь внѣ насъ, а также, чтобы мы могли представлять ощущеніе одно внѣ другого и рядомъ съ другимъ, слѣдовательно, не только различными, но и находящимися въ различныхъ мѣстахъ. Слѣдовательно, представленіе пространства не можетъ быть опытно заимствовано нами изъ отношеній внѣшняго явленія, но само это явленіе возможно только при упомянутомъ представленіи".

„Пространство есть необходимое представленіе a priori, находящееся въ основѣ всѣхъ нашихъ представленій. Нельзя представить себѣ, что не существуетъ пространства, хотя легко можно вообразить, что въ немъ нѣтъ никакихъ предметовъ. На него можно, поэтому, смотрѣть какъ на условіе возможности явленій, отъ нихъ совершенно независящее. Слѣдовательно, оно есть представленіе a priori, необходимо составляющее основу внѣшнихъ явленій".

„Пространство не есть дискурсивное, или общее понятіе объ отношеніяхъ вещей, но чистое, наглядное представленіе. Ибо, во-первыхъ, можно представить себѣ только одно пространство и, если говорится о пространствахъ, то при этомъ разумѣются только части одного и того же пространства. Эти части не могутъ предшествовать всеобъемлющему пространству, какъ его составные отдѣлы (изъ которыхъ можно было бы его составить); онѣ только мыслятся въ немъ. Пространство въ сущности одно; всякое разнообразіе въ немъ или понятіе о пространствахъ вообще основывается только на томъ, что мы ограничиваемъ его. Отсюда слѣдуетъ, что наглядное представленіе a priori находится въ основаніи всѣхъ понятій о пространствѣ. Такъ всѣ геометрическія положенія, напр., что въ треугольникѣ двѣ стороны, взятыя вмѣстѣ, больше третьей, вытекаютъ изъ общихъ понятій о линіи и треугольникѣ, но выводятся нами изъ нагляднаго представленія и притомъ съ аподиктическою достовѣрностью a priori".

„Пространство представляется намъ безконечною данною величиной. Всякое понятіе можетъ быть мыслимо какъ представленіе, заключающееся въ безконечномъ множествѣ другихъ возможныхъ представленій, какъ ихъ общій признакъ, слѣдовательно, первое содержитъ подъ собой послѣднія. Но ни одно понятіе не можетъ быть представляемо нами содержащимъ въ себѣ безконечное множество представленій. Пространство же мыслится нами въ послѣднемъ видѣ, ибо всѣ части пространства существуютъ вмѣстѣ. Слѣдовательно, оно есть представленіе a priori, а не понятіе".

Изъ этихъ положеній Кантъ дѣлаетъ затѣмъ такіе выводы:

1) „Пространство не представляетъ намъ свойства вещей самихъ въ себѣ, т.-е. ничего такого, что̀ бы находилось въ самихъ предметахъ, и что̀ оставалось бы, если отвлечь всѣ субъективныя условія нагляднаго представленія. Ни абсолютныя, ни относительныя опредѣленія не могутъ предварять самое бытіе вещей, которымъ они приписываются, слѣдовательно, не могутъ быть наглядно представляемы a priori.

2) Пространство есть не болѣе какъ форма всѣхъ явленій внѣшнихъ чувствъ, т.-е. субъективное условіе чувственности, при которомъ единственно возможно внѣшнее представленіе. Воспріимчивость лица, состоящая въ томъ, что оно воспринимаетъ дѣйствіе предметовъ, необходимо должна предшествовать всякому наглядному представленію о нихъ. Поэтому понятно, какимъ образомъ форма всѣхъ явленій можетъ предварять въ душѣ всякія дѣйствительныя воспріятія, и какимъ образомъ она, въ качествѣ чистаго представленія, въ которомъ всѣ предметы должны быть опредѣлены, можетъ заключать въ себѣ принципы взаимныхъ отношеній ихъ до всякаго опыта.

„Значитъ, только съ человѣческой точки зрѣнія можно говорить о пространствѣ, о протяженныхъ существахъ и т. д. Представленіе пространства ничего не будетъ значить, лишь только мы устранимъ субъективное условіе, при которомъ единственно можетъ быть пріобрѣтено нами внѣшнее наглядное представленіе,— именно тотъ способъ, какъ мы испытываемъ на себѣ дѣйствіе внѣшнихъ предметовъ. Протяженность приписывается вещамъ только въ той мѣрѣ, въ какой онѣ являются намъ, т.-е. какъ предметамъ чувственности. Постоянная форма этой воспріимчивости, называемой нами чувственностью, есть необходимое условіе всѣхъ отношеній, въ которыхъ мы представляемъ предметы внѣ насъ, и, если устранить всѣ эти предметы, то останется только чистое наглядное представленіе, называемое пространствомъ. Такъ какъ особенныя условія чувственности могутъ быть только условіями явленій, а не самыхъ вещей, то можно сказать, что пространство обнимаетъ всѣ внѣшнимъ образомъ являющіеся намъ предметы, но не вещи сами въ себѣ, будутъ ли онѣ наглядно представляемы или нѣтъ тѣмъ или другимъ субъектомъ".

Затѣмъ подобнымъ же образомъ Кантъ доказываетъ, что и время есть только субъективная форма наглядныхъ представленій.

„Время: 1) не есть опытное понятіе, извлеченное нами изъ опыта. Чувственное воспріятіе не догадалось бы о существованіи чего-нибудь вмѣстѣ или о послѣдованіи одного другому, если бы ему не предшествовало a priori представленіе времени. Только

при этомъ условіи возможна мысль, что нѣкоторые предметы существуютъ въ одно и то же время или въ разныя времена. 2) Время есть необходимое представленіе, предшествующее всѣмъ наглядным представленіямъ. Нельзя отрѣшиться отъ времени по отношенію къ явленіямъ, хотя можно послѣднія отрѣшить отъ перваго. Слѣдовательно, время дано намъ a priori. Въ немъ только возможна дѣйствительность явленій. Послѣднія могутъ быть отвлечены, но первое не можетъ быть уничтожено. 3) На необходимости времени a priori основывается возможность аподиктическихъ положеній объ отношеніяхъ времени или аксіомы о времени вообще. Оно имѣетъ одно только измѣреніе: разныя времена существуютъ не вмѣстѣ, а одно за другимъ. Эти положенія не могутъ быть выведены изъ опыта, ибо онъ не могъ бы дать имъ характера всеобщности и аподиктической достовѣрности. Мы могли бы сказать: такъ говоритъ общее наблюденіе, но не могли бы утверждать: такъ должно быть. Эти положенія имѣютъ значеніе правилъ, при которыхъ возможенъ опытъ, и служатъ намъ указаніями для него, а не посредствомъ его. 4) Время не есть дискурсивное, или, какъ говорится, общее понятіе, но чистая форма чувственнаго представленія. Разныя времена суть части одного и того же времени. Наглядное же представленіе характеризуется именно тѣмъ, что оно имѣетъ предметомъ своимъ одинъ какой-нибудь предметъ. Сверхъ того, изъ общаго понятія мы никогда не вывели бы сужденія, что разныя времена не могутъ существовать вмѣстѣ. Такъ какъ оно есть сужденіе синтетическое и не можетъ быть выводимо изъ понятія, то должно входитъ въ содержаніе нагляднаго представленія времени. 5) Безконечность времени означаетъ, что всѣ опредѣленныя количества времени происходятъ изъ ограниченія одного и того же времени. Слѣдовательно, первоначальное представленіе времени должно быть дано неограниченное. Тамъ же, гдѣ части и вообще величина предметовъ могутъ получить опредѣленность только посредствомъ ограниченія, само цѣлое представленіе не можетъ вытекать изъ понятій, но должно имѣть въ основѣ своей непосредственное наглядное представленіе".

Изъ этихъ положеній Кантъ и относительно времени приходитъ къ тѣмъ же выводамъ, какъ и относительно пространства.

1) „Время не есть нѣчто существующее само по себѣ или находящееся въ вещахъ, какъ ихъ объективное опредѣленіе. 2) Время есть форма внутренняго чувства, т.-е. представленія насъ самихъ и нашихъ внутреннихъ состояній. Время не можетъ служить опредѣленіемъ внѣшнихъ явленій, оно не говоритъ ни о фигурѣ, ни о мѣстѣ и т. д., но опредѣляетъ отношеніе представленій на-

шей внутренней жизни. И такъ какъ это внутреннее представленіе само не имѣетъ никакого образа, то мы пытаемся восполнить этотъ недостатокъ посредствомъ аналогіи и представляемъ себѣ преемство времени въ видѣ безконечной линіи, въ которой разнообразное содержаніе составляетъ рядъ, имѣющій одно только измѣреніе; отъ свойствъ этой линіи заключаемъ къ свойствамъ времени, за исключеніемъ того обстоятельства, что части линіи находятся всѣ вмѣстѣ, части же времени существуютъ одна за другою. Отсюда слѣдуетъ, что представленіе времени есть наглядное представленіе, ибо всѣ его отношенія могутъ быть выражены внѣшнимъ нагляднымъ образомъ. 3) Время есть формальное условіе a priori всякаго вообще явленія. Пространство есть условіе только внѣшнихъ явленій. Между тѣмъ всѣ представленія, будутъ ли ихъ предметомъ внѣшнія вещи или нѣтъ, сами по себѣ, какъ опредѣленія души, принадлежатъ къ внутреннимъ состояніямъ, а внутреннее состояніе, подчиняясь формальному условію внутренняго представленія, зависитъ отъ времени. Поэтому время должно быть признано условіемъ a priori всякаго явленія вообще, именно: непосредственнымъ условіемъ внутреннихъ явленій, а, слѣдовательно, чрезъ нихъ и всѣхъ внѣшнихъ".

Въ трансцендентальной эстетикѣ было указано необходимое условіе всякаго чувственнаго представленія: все разнообразное чувственное содержаніе состоитъ подъ формальными условіями пространства и времени. Но объединять содержаніе мы не можемъ посредствомъ однихъ внѣшнихъ чувствъ и, слѣдовательно, посредствомъ формъ чувственнаго воспріятія. Въ объединеніи выражается уже самодѣятельность представленія. И такъ какъ она въ отличіе отъ чувственности называется разсудкомъ, то всякое объединеніе должно быть разсудочнымъ дѣйствіемъ. Такое дѣйствіе называется синтезомъ, и только то можно представлять соединеннымъ объективно, что̀ будетъ предварительно соединено внутри насъ; подобное сочетаніе есть единственная сторона представленій, получаемая не изъ опыта, а изъ внутреннихъ нѣдръ субъекта, ибо оно выражаетъ его самодѣятельность.

Разнообразное содержаніе чувственнаго представленія необходимо должно подводиться подъ синтетическое единство самосознанія, ибо послѣднее собственно дѣлаетъ возможнымъ единство самаго представленія. Дѣйствіе разсудка, которымъ разнообразное содержаніе представленій возводится къ самосознанію, называется логической формой сужденія. Слѣдовательно, все разнообразное содержаніе становится въ опредѣленное отношеніе къ одной какой-нибудь логической формѣ сужденій, но формы сужденій и суть категоріи.

Поэтому содержаніе всякаго чувственнаго представленія должно быть необходимо подведено подъ категоріи.

Всякое соединеніе, сознательное или нѣтъ, понятій, или чистыхъ и эмпирическихъ воспріятій, совершается разсудкомъ и дается не объектомъ, а субъектомъ. Нельзя ничего представить себѣ соединеннымъ въ объектѣ, если раньше сами не соединили этого дѣятельностью разсудка. Соединеніе заключаетъ въ себѣ три понятія: разнообразіе, даваемое интуиціей, синтезъ и единство, и притомъ единство двоякое: объективное (понятіе предмета, въ коемъ разнообразіе соединяется) и субъективное (единство сознанія, чрезъ кое происходитъ соединеніе). Различные способы синтеза, данные въ категоріяхъ, имѣютъ три степени: синтезъ сосредоточенія (Appréhension) въ интуиціи, синтезъ воспроизведенія (Reproduction) въ воображеніи и синтезъ признанія (Récognition) въ понятіи. Если я мыслю время отъ одного полудня до другого, то надо 1) сосредоточить многообразныя части времени, 2) удерживать прошлыя представленія или воспроизводить ихъ въ мысляхъ и 3) признавать воспроизводимыя представленія за прежде полученныя.

Хотя категоріи и возникаютъ изъ природы субъекта, онѣ всетаки имѣютъ объективное значеніе для предметовъ опыта, такъ какъ лишь черезъ нихъ опытъ возможенъ. Онѣ не произведенія опыта, а его основа.

Каждая категорія имѣетъ свою собственную схему. Пополненное время (бытіе во времени) есть схема реальности. Пустое время (небытіе во времени)—схема отрицанія. Болѣе или менѣе пополненное время (сила ощущеній, опредѣляющая степень дѣйствительности)—схема ограниченія. Постоянство во времени указываетъ на необходимость приложить категорію субстанціи; правильная послѣдовательность—на категорію причинности; одновременность состояній одной субстанціи съ состояніями другой—на категорію взаимодѣйствія. Схемы возможности, дѣйствительности и необходимости суть бытіе въ нѣкоторое время, въ опредѣленное и во всякое.

Схематизмъ даетъ возможность представить категоріи въ образѣ времени еще до всякаго опыта и тѣмъ обусловливаетъ возможность синтетическихъ апріорныхъ сужденій о предметахъ возможнаго опыта. Сужденія, не выводимыя изъ болѣе общихъ и высшихъ сужденій, суть основныя положенія разсудка, и система ихъ, составляющая предметъ аналитики основныхъ положеній, представляетъ начала „чистаго естествознанія“. Затѣмъ остается указать самыя апріорныя положенія, которыя вырабатываетъ разсудокъ.

Основоположеніе категоріи количества есть аксіома интуиціи, категоріи качества—предвосхищеніе воспріятій (антиципація). Основоположеніе категорій отношенія составляютъ аналогіи опыта; категоріи модальности—постулатъ эмпирическаго мышленія. Первое основоположеніе гласитъ: всѣ интуиціи экстенсивны; второе—во всѣхъ ощущеніяхъ и соотвѣтствующая имъ дѣйствительность имѣетъ интенсивную величину, т.-е. степень. Начало „аналогій" выражаетъ подчиненность явленія по отношенію къ ихъ бытію, апріорнымъ правиламъ, установляющимъ ихъ отношенія во времени. Согласно тремъ отношеніямъ времени—постоянству, послѣдовательности и единовременности—получаются три аналогіи.

Первая аналогія: основоположеніе постоянства субстанціи. При всякой смѣнѣ явленій сущность остается одною и тою же, и количество ея въ природѣ не увеличивается и не уменьшается. Это доказывается тѣмъ, что всѣ явленія существуютъ во времени, въ коемъ, какъ на нѣкоторой основѣ (substrat), мы можемъ представлять себѣ одновременность и послѣдовательность. Само же время, въ коемъ мы представляемъ себѣ всякую смѣну явленій, остается всегда однимъ, неизмѣннымъ, такъ какъ одновременность и послѣдовательность суть только опредѣленія времени. Но такъ какъ время не наблюдается само по себѣ, то въ явленіяхъ должно находиться нѣчто такое, что̀ представляетъ собою время вообще и въ чемъ замѣчается всякая смѣна или совпаденіе, смотря по отношеніямъ, въ какихъ находятся къ нему явленія. Это нѣчто, какъ бы служащее основой всего реальнаго, есть сущность; все относящееся къ бытію вещи мыслится какъ опредѣленіе сущности. Сущность, слѣдовательно, это нѣчто реальное, всегда остающееся однимъ, неизмѣннымъ, какъ основа всѣхъ перемѣнъ. Такъ какъ она неизмѣнна, то и количество ея въ природѣ всегда одно.

Мы наблюдаемъ разнообразное содержаніе явленія послѣдовательно и потому постоянно переходимъ отъ одного къ другому. Посредствомъ одного наблюденія мы не могли бы опредѣлить, существуетъ ли разнообразное содержаніе, какъ предметъ опыта, вмѣстѣ или чередуясь, если бы въ основѣ не было чего-то существующаго вѣчно, т.-е. постояннаго, неизмѣннаго, такъ, чтобы перемѣны и совпаденія казались только видами (modi времени) бытія постояннаго. Только при такомъ условіи можно опредѣлять временныя отношенія, т.-е. нѣчто вѣчное есть основа опытнаго представленія, при чемъ единственно опредѣленія времени возможны. Постоянство выражаетъ время вообще, какъ нѣчто всегда сопутствующее бытію явленій, всѣмъ измѣненіямъ и всякой одно-

временности. Чередованіе само по себѣ не касается времени, а только явленій въ немъ. Приписать послѣдовательность самому времени, значило бы предположить новое время, гдѣ бы протекала эта послѣдовательность. Только предположивъ существованіе чего-то настоящаго, возможно приписать чему-то существующему во времени величину, именуемую продолжительностью, длительностью. Въ простой смѣнѣ времени бытіе кажется вѣчно исчезающимъ и возобновляющимся и не имѣетъ никакой величины. Итакъ, при несуществованіи чего-то постояннаго нельзя было бы и думать объ отношеніяхъ времени. Но время не можетъ наблюдаться само по себѣ; слѣдовательно, нѣчто постоянное въ явленіяхъ существенно возможная основа всякаго времяопредѣленія и условіе всякаго синтетическаго единства воспріятій, т.-е. опыта, всякое бытіе и всѣ измѣненія во времени суть modi существованія, пребывающаго всегда неизмѣннымъ. Постоянное въ явленіяхъ есть сущность (noumenon); все же измѣнчивое есть только способъ существованія сущности и имѣетъ значеніе признаковъ ея.

Во всѣ времена не только философы, но и простые смертные предполагали нѣчто постоянное, пребывающее, какъ основу преходящей смѣны явленій; въ существованіи постояннаго нѣчто никто не дерзалъ усомниться. Философы выражали только это предположеніе точнѣе, именно, что при всѣхъ измѣненіяхъ явленій сущность пребываетъ, остается; мѣняются лишь ея принадлежности. Но до сихъ поръ не было попытокъ доказать вѣрность этого синтетическаго положенія, и изрѣдка лишь давали ему подобающее мѣсто во главѣ чистыхъ, а priori достовѣрныхъ законовъ природы. Сужденіе: сущность постоянно одна и та же, собственно говоря тождесловно. Признакъ постоянства обосновываетъ приложеніе къ явленіямъ категоріи сущности, и слѣдовало бы доказать существованіе во всѣхъ явленіяхъ чего-то постояннаго. Но такое доказательство невозможно догматически, т.-е. на основаніи понятій, такъ какъ сужденіе это синтетическое а priori. Никому не приходило на мысль придавать такимъ сужденіямъ смыслъ въ приложеніи къ опыту и считать возможнымъ ихъ доказать посредствомъ вывода условій возможности опыта. Пользуясь этимъ сужденіемъ при всякомъ опытѣ, никогда не старались доказать его истинность.

Кого-то спросили: много ли вѣситъ дымъ? Онъ отвѣчалъ: изъ вѣсу сгорѣвшаго дерева выкиньте вѣсъ оставшихся золы и угля, и вы получите вѣсъ дыма. Очевидно, онъ считалъ несомнѣнной неуничтожаемость вещества даже въ огнѣ. Сужденіе ex nihilo nihil fit также выводится изъ закона, выражающаго постоянство вѣчнаго

бытія субстрата явленій. Если вѣрно признавать сущность въ явленіяхъ настоящей основой опредѣлимости чего-нибудь во времени, то, конечно, по ней должно опредѣлять всякое бытіе въ прошедшемъ и будущемъ. Мы называемъ субстратъ явленія сущностью, такъ какъ предполагаемъ вѣчное его существованіе. Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti никогда не отдѣлялось древними одного отъ другого, и только теперь раздѣляютъ, предполагая въ первомъ положеніи противорѣчіе зависимости міра отъ высшей причины. Забота напрасная: при допущеніи возможности возникновенія совершенно новыхъ по сущности вещей, невозможно было бы единство опыта. Тогда стало бы немыслимо выражаемое единствомъ времени тождество основы, придающей всякому измѣненію характеръ единства.

Опредѣленія сущности, выражающія особенные способы ея существованія, называются ея свойствами (Accidenzen). Они всегда реальны, такъ какъ касаются бытія сущности; когда реальнымъ признакамъ приписываютъ существованіе, его именуютъ принадлежностью.

Вторая аналогія: основоположеніе временной послѣдовательности по закону причинности. Всѣ измѣненія происходятъ по закону связи причины и дѣйствія [1]). Это доказывается слѣдующимъ образомъ.

„Предшествующее положеніе показало, что всѣ явленія, чередующіяся во времени, суть измѣненія, т.-е. преемственное бытіе и небытіе опредѣленій сущности, остающейся неизмѣнной, и при этомъ не происходитъ смѣны бытія сущности ея небытіемъ, или, другими словами, сама сущность ни возникаетъ, ни уничтожается. Это основоположеніе можетъ быть выражено и такъ: всякая смѣна явленій есть не что иное, какъ измѣненіе: возникновенія и уничтоженія самой сущности нельзя было бы назвать измѣненіемъ, такъ какъ понятіе его предполагаетъ мѣняющійся субстратъ.

Явленія слѣдуютъ одно за другимъ, одно состояніе вещи въ извѣстное время смѣняется другимъ. Такимъ образомъ, въ сознаніи нашемъ связываются два воспріятія во времени. Связь эта не есть дѣло одного чувства и нагляднаго представленія, а работа синтетической способности воображенія, опредѣляющей внутреннее чувство именно со стороны отношеній времени. Воображеніе можетъ соединять двоякимъ образомъ: каждое изъ двухъ состоя-

---

[1]) Въ первомъ изданіи это „основоположеніе произведенія“ было выражено такъ: Все, что возникаетъ, предполагаетъ нѣчто такое, изъ чего оно слѣдуетъ по какому-либо закону.

ній можетъ полагаться предшествующимъ по времени, такъ какъ время само по себѣ не можетъ быть усматриваемо. Нельзя дѣлать какъ бы справокъ съ нимъ и опредѣлять предшествованіе и послѣдованіе явленій. Я могу сознавать мое воображеніе полагающимъ одно прежде, другое послѣ, но не могу сознавать въ самомъ предметѣ предшествованіе одного состоянія другому; другими словами, одно воспріятіе не въ состояніи опредѣлить объективнаго отношенія двухъ смѣняющихся явленій. Для возможности опредѣлять его необходимо отношеніе между двумя состояніями, представляя ихъ себѣ необходимо предшествующими одно другому, т.-е. съ исключеніемъ при этомъ всякаго произвола. Но сообщать синтетическое единство съ характеромъ необходимости можетъ только одно чистое понятіе разсудка, непричастное опытному характеру воспріятія; въ настоящемъ случаѣ оно есть понятіе отношенія причины и дѣйствія, при чемъ первая опредѣляетъ по времени послѣднее какъ слѣдствіе, а не какъ нѣчто, предшествующее только въ воображеніи. Слѣдовательно, самый опытъ, опытное познаніе, становится возможнымъ благодаря последовательности явленій и подчиненію всякихъ измѣненій закону причинности: если явленія представляются какъ предметы опыта, то этимъ мы обязаны закону причинности.

Наблюденіе разнообразнаго содержанія явленій всегда совершается постепенно. Представленія частей слѣдуютъ другъ за другомъ, изъ чего вовсе не слѣдуетъ, чтобы такая послѣдовательность была и въ самомъ предметѣ. Напротивъ, этой послѣдовательности въ наблюдаемомъ предметѣ можетъ и не быть. Напримѣръ, наблюдая домъ, послѣдовательно воспринимаютъ его различныя свойства; но въ этомъ домѣ этой послѣдовательности, конечно, нѣтъ. Напротивъ, при наблюденіи событій послѣдовательность не субъективна, а объективна, она существуетъ въ самой наблюдаемой вещи, напр., при наблюденіи уносимой теченіемъ рѣки лодки. Субъективная послѣдовательность наблюденія свойствъ предмета произвольна: наблюденіе свойствъ дома можно начать съ чего угодно и вести въ какомъ угодно порядкѣ, можно начать съ крыши, фундамента, фасада. При наблюденіи событій порядокъ объективно опредѣленъ. Поэтому слѣдуетъ отличать субъективную послѣдовательность наблюденія свойствъ предмета отъ объективной послѣдовательности наблюденія событій, подчиняющейся независимому отъ произвола наблюдателя правилу.

Въ силу этого правила во всемъ предшествующемъ извѣстному событію должно заключаться условіе, необходимо обусловливающее данное событіе. Если предположить, что ничего не предшествуетъ

событію такого, за чѣмъ оно должно бы слѣдовать по какому-либо общему правилу, тогда вся послѣдовательность воспріятія имѣла бы субъективный характеръ, тогда въ насъ была бы одна игра представленій, не имѣющая себѣ ничего соотвѣтствующаго во внѣ насъ, объективнаго, и познаніе событій для насъ было бы невозможно.

Познавая какое-нибудь событіе, всегда предполагаютъ предшествованіе ему чего-то такого, за чѣмъ событіе слѣдуетъ по извѣстному закону. Безъ этого нельзя бы было сказать о чемъ-либо объективномъ, что оно слѣдуетъ, такъ какъ одна послѣдовательность въ моемъ наблюденіи, если она не опирается на какое-нибудь объективное правило, не могла бы служить основаніемъ относить ее къ самому предмету. Только при признаніи закона, по которому явленія въ ихъ послѣдовательности опредѣляются предшествовавшимъ имъ состояніемъ, можно признать объективный характеръ за нашимъ личнымъ синтезомъ, и только при этомъ условіи возможенъ опытъ, предметомъ котораго служатъ событія.

Это заключеніе, повидимому, противорѣчитъ всѣмъ давнимъ наблюденіямъ надъ ходомъ разсудочной дѣятельности, что наблюденіе и сравненіе разныхъ случаевъ слѣдованія событій за предшествовавшими имъ явленіями ведутъ къ открытію правила о слѣдованіи событій за опредѣленными явленіями: только отсюда, повидимому, получается понятіе причины. Но если бы это было такъ, понятіе это было бы опытнымъ, и выводимое изъ него правило было бы такъ же случайно, какъ случаенъ самый опытъ; всеобщность и необходимость закона причинности были бы только воображаемыми и не имѣли бы истиннаго всеобщаго значенія, такъ кака они основывались бы не a priori, а на наведеніи. И здѣсь повторяется то же, что и съ другими чистыми представленіями, напримѣръ, съ пространствомъ и временемъ. Мы потому только и могли ихъ выводить изъ опыта, что мы сами же привнесли ихъ въ опытъ и посредствомъ ихъ сдѣлали самый опытъ возможнымъ. Только тогда и возможно логически ясное представленіе правила, опредѣляющаго рядъ событій, какъ понятія причины, когда оно будетъ приложено на опытѣ. Но не слѣдуетъ забывать, что въ понятіи причины, какъ и въ условіи синтетическаго единства явленій во времени, заключается основаніе самаго опыта, и что оно a priori предваряетъ опытъ.

Остается доказать примѣромъ непроизвольность усвоенія въ нашемъ опытѣ предмету извѣстной послѣдовательности, и отличія той послѣдовательности отъ субъективной, существующей въ нашемъ наблюденіи. Мы поступаемъ такимъ образомъ на основаніи правила, которое заставляетъ насъ различать одинъ рядъ воспрія-

тій отъ другого, и только благодаря этому правилу мы можемъ представлять въ самомъ предметѣ.

Мы имѣемъ въ себѣ представленія, подлежащія сознанію. Какъ бы ни было широко это сознаніе, они все-таки остаются представленіями, т.-е. внутренними опредѣленіями нашей души. Какимъ же образомъ мы этимъ представленіямъ усвояемъ предметъ или вообще, кромѣ субъективной реальности, приписываемъ ему и объективную? Объективное значеніе, очевидно, не можетъ состоять въ одномъ только отношеніи одного представленія къ другому. Въ противномъ случаѣ снова возникаетъ вопросъ: какъ это представленіе какъ бы переступаетъ собственные предѣлы и получаетъ объективное значеніе кромѣ субъективнаго, принадлежащаго ему какъ виду душевнаго состоянія? И если мы изслѣдуемъ, какое новое качество придается нашимъ представленіямъ приложеніемъ ихъ къ предметамъ, и въ чемъ состоитъ преимущество такихъ такъ называемыхъ предметовъ представленій, то окажется, что въ этомъ случаѣ извѣстному сочетанію представленій придается характеръ необходимости, и оно подчиняется извѣстному правилу. Потому и сообщается представленіямъ объективное значеніе, что водворяется извѣстный порядокъ и въ ихъ отношеніяхъ по времени.

Въ синтезѣ явленій разнообразныя черты представленій слѣдуютъ одна за другой. Но отсюда еще далеко до представленія предмета: такъ какъ эта послѣдовательность, повторяющаяся во всѣхъ наблюденіяхъ, еще не даетъ основанія различать одной черты отъ другой. Но какъ скоро я замѣчаю ея связь съ состояніемъ, за которымъ слѣдуетъ представленіе по извѣстному общему правилу, то я уже начинаю представлять явленіе, какъ событіе, т.-е. познаю предметъ, долженствующій занимать извѣстное опредѣленное мѣсто во времени и въ силу предшествовавшаго состоянія не могущій занимать другого мѣста. Замѣчая какое-нибудь событіе, я представляю себѣ нѣчто ему предшествующее, такъ какъ иначе я не могъ бы указать отношеній этого явленія по времени, т.-е. указать его существованіе послѣ извѣстнаго момента, когда его не было. Мы помѣщаемъ его въ опредѣленный пунктъ времени только въ силу того предположенія о слѣдованіи событія, что за извѣстнымъ состояніемъ событіе слѣдуетъ всегда, т.-е. по какому-нибудь правилу. На этомъ основаніи, во-первыхъ, я не могу представлять себѣ порядка наблюдаемаго ряда наоборотъ и предшествующее помѣщать на мѣсто послѣдующаго; во-вторыхъ, несомнѣнно, что если предшествующее состояніе дано, то извѣстное событіе должно неизбѣжно и необходимо слѣдовать. По этой

причинѣ собственно между нашими представленіями является порядокъ, въ которомъ настоящее указываетъ на предшествующее состояніе какъ на нѣчто такое, къ чему самое событіе имѣетъ соотношеніе, и что̀, съ своей стороны, опредѣляетъ событіе, какъ слѣдствіе, и потому связываетъ его съ собою въ порядкѣ времени.

Говоря о чувственности, мы указали ея необходимый законъ, а, слѣдовательно, и формальное условіе всякаго воспріятія, именно, что предшествующее время необходимо опредѣляетъ послѣдующее (достигнуть послѣдующаго времени я могу только посредствомъ предыдущаго). Точно такъ же и для опытнаго представленія въ порядкѣ времени неизбѣженъ тотъ законъ, что явленія прошедшаго времени предопредѣляютъ всякое существованіе въ послѣдующемъ, и что событія совершаются въ силу прямой зависимости отъ нихъ по времени, т.-е. по извѣстному закону. Только въ явленіяхъ мы можемъ опытно познавать эту непрерывность, характеризующую связь временъ.

Для возможности опыта необходимъ разсудокъ; первое дѣйствіе его состоитъ не въ уясненіи представленія предмета, а въ уготовленіи условій возможности представленія предмета. Онъ переноситъ порядокъ времени на самыя явленія и ихъ бытіе, усвояя каждому изъ нихъ, какъ своего рода слѣдствію, опредѣленное a priori мѣсто во времени по отношенію къ предшествующимъ явленіямъ; въ противномъ случаѣ явленія не согласовались бы съ формой времени, въ которой мѣсто всѣхъ частей опредѣляется a priori. Но, конечно, опредѣленіе мѣста явленій не можетъ быть выводимо изъ отношенія ихъ къ безусловному времени (оно не можетъ быть предметомъ воспріятія); явленія сами должны взаимно опредѣлять свои мѣста во времени и притомъ съ характеромъ необходимости, т.-е. все случающееся должно слѣдовать за предшествовавшимъ состояніемъ по извѣстному правилу. Такимъ образомъ образуется рядъ явленій, и въ ряду возможныхъ воспріятій образуются, при участіи разсудка, необходимый порядокъ и непрерывная связь на подобіе порядка, встрѣчающагося въ формѣ внутренняго представленія (во времени), въ которой каждое воспріятіе необходимо имѣетъ свое мѣсто.

Всякое событіе есть не что иное, какъ воспріятіе, относящееся къ области возможнаго опыта; оно получаетъ въ глазахъ моихъ характеръ дѣйствительнаго только тогда, когда я познаю явленіе опредѣленнымъ относительно мѣста во времени, слѣдовательно, познаю какъ предметъ, который можетъ быть, на основаніи общаго правила, отысканъ въ связи воспріятій. Правило это, служащее къ опредѣленію временной послѣдовательности, заключается въ

слѣдующемъ: въ предшествующемъ заключается условіе необходимаго наступленія извѣстнаго событія. Слѣдовательно, законъ достаточнаго основанія есть условіе возможнаго опыта, именно объективнаго познанія явленій, со стороны ихъ взаимныхъ отношеній въ порядкѣ времени.

Этотъ законъ доказывается слѣдующимъ образомъ. Для всякаго опытнаго познанія необходимъ синтезъ разнообразнаго содержанія посредствомъ воображенія, и притомъ послѣдовательный синтезъ, т.-е. такой, въ которомъ представленія слѣдуютъ одно за другимъ. Но воображеніе не опредѣляетъ порядка въ этой последовательности, и мы можемъ по произволу восходить и нисходить въ ряду представленій отъ одного къ другому. Но какъ скоро этотъ синтезъ превращается въ синтезъ наблюденія, то порядокъ становится объективно-опредѣленнымъ, или, выражаясь точнѣе, порядокъ послѣдовательнаго синтеза переносится на самый предметъ, и на основаніи его предполагается нѣчто предшествующее, а за нимъ нѣчто необходимо послѣдующее. Такимъ образомъ, если изъ воспріятія должно образоваться познаніе событія и притомъ дѣйствительнаго, то оно должно стать сужденіемъ, въ которомъ послѣдовательность мыслится въ опредѣленной формѣ, т.-е. предполагается связь явленій во времени, слѣдующихъ одно за другимъ необходимо или по извѣстному правилу. Иначе, еслибъ событіе не вытекало необходимо изъ предыдущаго, то я долженъ былъ бы считать его за субъективную фантазію, и если бы сталъ обозначать имъ что-нибудь объективное, то долженъ былъ бы называть его не болѣе какъ своей мечтой. Слѣдовательно, отношеніе явленій, по которому послѣдующее опредѣляется въ своемъ существованіи предыдущимъ необходимо и по извѣстному правилу, или отношеніе причины къ дѣйствію, есть условіе объективнаго значенія нашихъ опытныхъ сужденій, слѣдовательно, есть условіе, опредѣляющее истинность сужденій и самаго опыта. Поэтому основоположеніе причинности въ послѣдовательности явленій прилагается ко всѣмъ предметамъ опыта (т.-е. послѣдовательности ихъ), ибо оно есть основаніе возможности его.

Здѣсь встрѣчается одно недоразумѣніе, которое должно быть устранено. Въ нашей формулѣ причинная связь явленій прилагается только къ послѣдовательному ряду ихъ; между тѣмъ на практикѣ оказывается ея приложимость къ одновременному существованію явленій, такъ какъ причина и дѣйствіе могутъ существовать вмѣстѣ. Напр., комната можетъ быть теплою; я нахожу причину теплоты — въ натопленной печкѣ. Послѣдняя, слѣдовательно, какъ причина, существуетъ вмѣстѣ съ своимъ дѣйствіемъ —

комнатною теплотою; здѣсь нѣтъ послѣдовательнаго ряда между причиной и дѣйствіемъ, такъ какъ они существуютъ вмѣстѣ; тѣмъ не менѣе законъ имѣетъ приложеніе и въ этомъ случаѣ. Въ природѣ бо̀льшая часть дѣйствующихъ причинъ существуетъ вмѣстѣ съ своими дѣйствіями; позднѣйшее появленіе послѣднихъ иногда зависитъ отъ невозможности причинъ развить полное свое дѣйствіе въ одинъ моментъ. Но въ началѣ своего появленія дѣйствіе всегда одновременно съ своей причиной; еслибъ послѣдняя хотя на минуту перестала дѣйствовать, то дѣйствія не могло бы и возникнуть. Дѣло идетъ въ этомъ случаѣ не о течeніи времени, а о порядкѣ его. Отношеніе будетъ существовать даже, если вовсе не будетъ временнаго промежутка. Время между причиной и ея непосредственнымъ дѣйствіемъ можетъ быть безконечно малымъ; однако, отношеніе ихъ все-таки можетъ быть опредѣлено по времени. Когда я кладу свинцовый шаръ на подушку и произвожу тѣмъ углубленіе въ ней, то, конечно, причина здѣсь существуетъ вмѣстѣ съ дѣйствіемъ. Тѣмъ не менѣе я различаю соотношеніе ихъ по времени. Если я положу шаръ на подушку, то вмѣсто гладкой поверхности образуется углубленіе; но если углубленіе уже есть на подушкѣ (по неизвѣстной причинѣ), то еще не слѣдуетъ отсюда существованіе свинцоваго шара.

Такимъ образомъ, временная послѣдовательность есть единственный критерій отношеній дѣйствія къ предшествующей ему причинѣ. Стекло есть причина поднятія воды съ боковъ надъ горизонтальной поверхностью, хотя оба явленія существуютъ вмѣстѣ. Черпая воду стекляннымъ сосудомъ, я замѣчаю, что вода сейчасъ принимаетъ въ немъ вогнутую поверхность, тогда какъ въ большомъ сосудѣ она имѣетъ горизонтальную.

Эта причинность приводитъ къ понятію дѣятельности, послѣднее къ понятію силы и затѣмъ къ понятію сущности. Такъ какъ критика разума имѣетъ въ виду единственно источники синтетическаго познанія a priori и не должна заниматься анализомъ, только уясняющимъ (но не расширяющимъ) наши понятія, то предоставляется будущей системѣ чистаго разума подробное разъясненіе указанныхъ понятій: тѣмъ болѣе, что такой анализъ и безъ того встрѣчается въ обыкновенныхъ учебникахъ. Достаточно упомянуть только о томъ обстоятельствѣ, что удобнѣйшимъ критеріемъ сущности, повидимому, служитъ дѣятельность, а не постоянство явленія.

Гдѣ замѣчается дѣятельность и сила, тамъ должна быть и сущность, и въ ней собственно должно искать источника явленій. Все это такъ, но если задать себѣ вопросъ, что̀ собственно

слѣдуетъ разумѣть подъ сущностью и въ отвѣтѣ стараться избѣгать тождесловія, то не такъ-то легко будетъ отвѣчать на вопросъ. Какимъ образомъ возможно отъ дѣятельности заключать къ постоянному существованію дѣйствующаго, т.-е. къ отличительному и характеристическому признаку сущности? На основаніи сказаннаго нами легко рѣшить этотъ вопросъ, хотя при обыкновенномъ методѣ (анализѣ понятій) онъ совершенно не разрѣшимъ. Дѣятельность указываетъ на субъектъ, какъ дѣятельную причину. Но такъ какъ дѣйствіе означаетъ событіе, слѣдовательно, нѣчто перемѣнчивое, происходящее во времени, то субъектъ дѣйствія есть нѣчто постоянное, какъ основа всего измѣняющагося, т.-е. сущность. По основоположенію причинности дѣятельность служитъ основаніемъ всякой смѣны явленій и не можетъ исходить отъ какого-либо измѣняющагося субъекта: такъ какъ въ такомъ случаѣ пришлось бы предполагать новыя дѣятельности и новый субъектъ, опредѣляющій эту смѣну. Поэтому дѣятельность, какъ достаточный опытный признакъ, означаетъ сущность, и нѣтъ нужды отыскивать признакъ постоянства ея посредствомъ сравниванія воспріятій, тѣмъ болѣе, что такимъ путемъ и невозможно исполнить задачу съ обстоятельностью, какая требуется важностью самаго понятія. Невозможность первому субъекту причинности, управляющей происхожденіемъ и уничтоженіемъ, самому возникать или уничтожаться (въ области явленій), есть совершенно вѣрный выводъ, распространяющійся на все существующее необходимо и постоянно, а слѣдовательно, и на понятіе сущности какъ явленія.

Слѣдуетъ также обратить вниманіе на самый способъ возникновенія, не касаясь собственно содержанія возникающаго. Необходимо изслѣдовать, какимъ образомъ предметъ начинаетъ имѣть состояніе, прежде не бывшее, предположивъ даже, что оно не представляетъ какого-либо новаго качества. Возникновеніе касается не сущности (она не можетъ возникать), а только состояній ея. Оно есть собственно измѣненіе, а не происхожденіе изъ ничего. Если это происхожденіе разсматривать какъ дѣйствіе посторонней причины, то его должно назвать твореніемъ. Но въ качествѣ событія между явленіями оно не можетъ быть допущено, такъ какъ допущеніе его уничтожало бы единство опыта; только когда мы будемъ разсматривать вещи не какъ явленія, а какъ предметы сами въ себѣ и, слѣдовательно, какъ предметы одного только разсудка, мы можемъ приписывать имъ, даже какъ сущностямъ, зависимость по своему существованію отъ посторонней причины; но въ этомъ случаѣ слово получило бы другое значеніе и не могло бы прилагаться къ явленіямъ какъ возможнымъ предметамъ опыта.

Какимъ образомъ что-нибудь вообще можетъ измѣняться, какимъ образомъ за однимъ состояніемъ въ извѣстную минуту можетъ слѣдовать противоположное въ другую—объ этомъ мы не можемъ имѣть ни малѣйшаго понятія a priori. Для сего потребно знаніе дѣйствительныхъ силъ, пріобрѣтаемое нами опытнымъ путемъ, т.-е. знаніе движущихъ силъ, или, что̀ одно и то же, извѣстныхъ послѣдовательныхъ явленій (движеній), обнаруживающихъ эти силы. Но форма всякаго измѣненія, условіе, при которомъ можетъ происходить возникновеніе новаго состоянія, каково бы ни было содержаніе, т.-е. измѣняющееся состояніе, а, слѣдовательно, преемство самыхъ состояній можетъ быть изслѣдуемо a priori по закону причинности и по условіямъ времени [1]).

Если сущность изъ одного состоянія a переходитъ въ другое b, то, очевидно, моментъ перваго слѣдуетъ отличать отъ момента второго: второй слѣдуетъ за первымъ. Какъ реальность, второе состояніе такъ же отличается отъ перваго, какъ величина b отъ a, т.-е. даже въ томъ случаѣ, если между ними существуетъ одно только количественное различіе, все-таки происходящее измѣненіе въ предметѣ есть возникновеніе новаго состоянія $b—a$, т.-е. какого въ прежнемъ состоянии не заключалось.

Спрашивается теперь: какъ вещь можетъ переходить изъ одного состоянія a въ другое b? Между двумя моментами всегда проходитъ извѣстное время, и между двумя состояніями всегда можно отыскать количественное различіе (ибо всѣ части явленій суть величины). Поэтому всякій переходъ изъ одного состоянія въ другое совершается во времени, проходящемъ между двумя моментами, изъ которыхъ первый опредѣляетъ состояніе, покидаемое вещью, другой—состояніе, достигаемое ею. Оба суть временные предѣлы измѣненія, а слѣдовательно, и промежуточнаго состоянія между двумя смѣняющимися состояніями, и потому также суть составныя части измѣненія; но всякое измѣненіе имѣетъ свою причину, дѣйствующую во все время продолженія измѣненія. Слѣдовательно, причина производитъ измѣненіе не вдругъ (въ одно мгновеніе), но въ продолженіе извѣстнаго количества времени, такъ что въ той мѣрѣ, въ какое время возрастаетъ отъ начальнаго мгновенія a до окончательнаго b, такъ точно возникаетъ реальность $(b—a)$ чрезъ всѣ промежуточныя малыя степени до полнаго своего

---

[1]) Нужно замѣтить, что тутъ говорится объ измѣненіи не отношеній вообще, а объ измѣненіи состоянія. Поэтому, если извѣстное тѣло движется равномѣрно, то оно вовсе не измѣняетъ при этомъ своего состоянія (движенія): измѣненіе будетъ происходить только тогда, если его движеніе будетъ увеличиваться или уменьшаться.

состоянія. Значитъ, всякое измѣненіе возможно только посредствомъ непрерывной дѣятельности причины; по своей равномѣрности она называется моментомъ. Собственно говоря, измѣненіе не состоитъ изъ такихъ моментовъ, но производится только ими, какъ слѣдствіе.

Таковъ законъ непрерывности всякаго измѣненія; онъ основывается на томъ, что какъ время, такъ и явленіе во времени не могутъ состоять изъ недѣлимыхъ частей, и что вещь при всякомъ измѣненіи переходитъ отъ одного состоянія къ другому чрезъ всѣ безконечно-малыя степени какъ элементы. Нѣтъ такого различія въ реальности явленія, или въ количествѣ времени, которое не могло бы быть еще меньше; всякое новое состояніе возрастаетъ, начиная съ самаго перваго момента, и проходитъ всѣ безконечныя промежуточныя степени; различіе между ними всегда меньше различія между *b* и *a*.

Очевидно, какъ время есть условіе a priori, при которомъ возможно непрерывное движеніе отъ предыдущаго къ послѣдующему, такъ точно разсудокъ, посредствомъ единства самосознанія, служитъ условіемъ a priori, отъ котораго зависитъ непрерывная установка явленій въ этомъ самомъ времени. Эта установка производится посредствомъ ряда причинъ и дѣйствій, изъ которыхъ за первыми неизбѣжно слѣдуютъ вторыя, и такимъ образомъ возникаетъ опытное познаніе отношеній времени со всеобщимъ, слѣдовательно, объективнымъ характеромъ.

Третья аналогія: основоположеніе одновременнаго бытія по закону взаимодѣйствія или общенія. Всѣ сущности, которыхъ одновременное существованіе мы наблюдаемъ въ пространствѣ, состоятъ въ совершенномъ взаимодѣйствіи [1]). Въ доказательство этого основоположенія Кантъ приводитъ слѣдующія соображенія.

Вещи существуютъ вмѣстѣ, если воспріятіе одной слѣдуетъ за воспріятемъ другой, и обратно. Во временной послѣдовательности явленій этотъ фактъ невозможенъ (какъ мы видѣли во второмъ основоположеніи). Я могу наблюдать сперва луну, затѣмъ землю, или наоборотъ, сначала землю, а потомъ луну, и на томъ основаніи, что воспріятія этихъ предметовъ слѣдуютъ одно за другимъ, я утверждаю, что они существуютъ вмѣстѣ. Одновременное бытіе есть существованіе разнообразнаго содержанія въ одномъ и томъ же времени. Понятно, что нельзя наблюдать самаго времени, дабы, замѣчая существованіе вещей въ немъ, заключать отсюда, что

[1]) 1-е изд.: „Основоположеніе общенія: всѣ сущности, существующія одновременно, состоятъ въ совершенномъ общеніи (т.-е. взаимодѣйствіи между собой)".

воспріятія ихъ слѣдуютъ взаимно одно за другимъ. Синтезъ воображенія въ наблюденіи можетъ привести насъ только къ мысли, что каждое изъ этихъ воспріятій существуетъ въ субъектѣ, когда нѣтъ другого, или наоборотъ, но никогда не можетъ самъ по себѣ привести насъ къ убѣжденію, что самые предметы существуютъ вмѣстѣ, т.-е., что если существуетъ одинъ изъ нихъ, то существуетъ одновременно и другой, и притомъ, что одновременное существованіе есть необходимое условіе, дабы воспріятія могли взаимно слѣдовать одно за другимъ. Значитъ, необходимо еще разсудочное понятіе о взаимной послѣдовательности опредѣленій, усвояемыхъ нами вещамъ, существующимъ вмѣстѣ и притомъ отдѣльно одна отъ другой: разсудочное понятіе необходимо, дабы имѣли право утверждать обоснованность взаимныхъ послѣдовательностей воспріятій въ самыхъ предметахъ и объективный характеръ ихъ одновременнаго существованія. Но такое отношеніе сущностей, при которомъ одна заключаетъ въ себѣ основаніе, почему въ другой находятся тѣ или другія свойства, есть отношеніе вліянія, а если, обратно, эта другая служитъ, въ свою очередь, причиной, по которой образуются тѣ или другія свойства въ первой, то подобное отношеніе ихъ называется общеніемъ, или взаимодѣйствіемъ. Слѣдовательно, одновременное бытіе сущностей въ пространствѣ мы можемъ познавать въ опытѣ не иначе, какъ предположивъ взаимодѣйствіе ихъ между собою; это предположеніе есть, между прочимъ, условіе возможности вещей какъ предметовъ опыта.

Вещи находятся вмѣстѣ, если онѣ существуютъ въ одномъ и томъ же времени. Почему, однако жъ, узнаемъ мы ихъ одновременное существованіе? Порядокъ въ синтезѣ наблюденія таковъ, что мы также можемъ идти въ наблюденіи отъ *a* чрезъ *b*, *c*, *d* къ *e*, или, наоборотъ, отъ *e* къ *a*. Если бы здѣсь была простая послѣдовательность времени (т.-е. порядокъ начинался бы съ *a* и кончался *e*), то было бы невозможно начинать наблюденіе съ воспріятія *e* и идти обратно къ *a*: послѣднее принадлежало бы тогда къ протекшему времени и не могло бы быть предметомъ наблюденія.

Допустимъ, что разнообразныя сущности, какъ явленія, были бы совершенно уединены каждая сама по себѣ, т.-е. ни одна не дѣйствовала бы на другую и не испытывала бы вліяній ни отъ какой другой сущности. Тогда нельзя было бы наблюдать ихъ одновременнаго существованія, и бытіе одной изъ нихъ никакимъ путемъ опытнаго синтеза не наводило бы насъ на мысль о бытіи другой сущности. Если мы представимъ ихъ отдѣленными другъ

отъ друга пустымъ пространствомъ, то наше воспріятіе, идущее отъ одной сущности къ другой, могло бы опредѣлять бытіе первой посредствомъ воспріятія второй, но не могло бы указать, послѣдуетъ ли второе явленіе первому объективно, или нужно допустить ихъ объективное одновременное существованіе.

Слѣдовательно, кромѣ факта бытія, должно существовать еще нѣчто, посредствомъ чего *a* опредѣляетъ мѣсто *b* во времени, и наоборотъ; только при такомъ условіи эти сущности могутъ быть представляемы нами, какъ существующія вмѣстѣ. Опредѣлять же мѣсто сущности во времени можетъ только причина ея или причина опредѣленій, находящихся въ ней. Значитъ, каждая сущность (она можетъ зависѣть отъ другой только по своимъ свойствамъ) должна быть причиной извѣстныхъ состояній въ другой и вмѣстѣ съ тѣмъ должна заключать въ себѣ свойства, зависящія, въ свою очередь, отъ причинъ, находящихся въ послѣдней сущности; т.-е. онѣ должны состоять въ динамическомъ общеніи (посредственно или непосредственно), дабы возможно было приписывать имъ одновременное существованіе. И такъ какъ все то, безъ чего наблюденіе предметовъ было бы дѣломъ невозможнымъ, должно быть приписываемо предметамъ опыта, какъ нѣчто необходимое, то, значитъ, сущности необходимо должны состоять во взаимномъ общеніи, если мы утверждаемъ ихъ одновременное существованіе.

Слово „общеніе“ нѣсколько неопредѣленно и употребляется въ двухъ значеніяхъ: communio и commercium. Мы употребляемъ его въ послѣднемъ значеніи, въ смыслѣ динамическаго общенія сущностей, безъ котораго мы ничего не могли бы знать о пространственномъ общеніи ихъ (communio spatii). Мы замѣчаемъ въ опытѣ, что только существованіе непрерывныхъ вліяній во всѣхъ пунктахъ пространства даетъ возможность нашему чувству переходить отъ одного предмета къ другому. Свѣтъ, напримѣръ, находящійся между нашимъ глазомъ и міровыми тѣлами, образуетъ посредственное общеніе между нами и ими и тѣмъ доказываетъ одновременное существованіе послѣднихъ съ нами. При всякой перемѣнѣ мѣста (при воспріятіи этой перемѣны) только посредствомъ упомянутаго свѣта мы наблюдаемъ свое новое мѣсто; одновременное существованіе и бытіе самыхъ отдаленнѣйшихъ предметовъ открывается намъ только посредствомъ взаимнаго вліянія, оказываемаго другъ на друга. Безъ такого общенія всякое воспріятіе (явленіе въ пространствѣ) было бы отрывочнымъ, и цѣпь опытныхъ представленій, т.-е. опытъ, при каждомъ новомъ предметѣ должна была бы начинаться снова, такъ какъ прежнія наблюденія не имѣли бы никакой связи съ новыми и не состояли бы съ ними

ни въ какомъ отношеніи времени. Этимъ я не имѣю въ виду опровергать существованіе пустого пространства; положимъ, оно существуетъ тамъ, куда не простираются наши наблюденія и гдѣ мы не познаемъ ничьего одновременнаго существованія. Только мы должны будемъ допустить тогда, что оно не можетъ быть предметомъ нашего возможнаго опыта.

Къ разъясненію сего пункта можетъ служить слѣдующее. Всѣ явленія, принадлежащія къ возможному опыту, должны состоять въ общеніи (communio), образуемомъ посредствомъ самосознанія нашей души, и, если предметы должны быть представляемы въ связи, какъ существующіе одновременно, то они должны взаимно опредѣлять свои мѣста во времени и составлять такимъ образомъ одно цѣлое. Если это субъективное общеніе должно имѣть объективный характеръ, или прилагаться къ самимъ сущностямъ, какъ явленіямъ, то, очевидно, воспріятіе одной сущности должно служить основаніемъ воспріятія другой и наоборотъ, дабы такимъ образомъ послѣдовательность воспріятій, какъ наблюденій, истолковать правильно, и сущности могли быть представляемы нами существующими одновременно. Въ этомъ и состоитъ понятіе взаимнаго вліянія, т.-е. реальнаго общенія (commercium) сущностей, безъ котораго и не существовало бы въ нашемъ опытѣ отношеній одновременнаго существованія. На этомъ основаніи изъ явленій, существующихъ независимо одно отъ другого и, однако, въ связи, образуется связное цѣлое (compositum reale), и такія соединенія могутъ быть разнообразны. Итакъ, три динамическія отношенія, изъ которыхъ возникаютъ всѣ другія, суть: отношенія пребыванія въ чемъ-нибудь, послѣдовательности и соединенія. Таковы три аналогіи опыта. Онѣ суть основоположенія, которыми опредѣляется бытіе явленій во времени, по всѣмъ тремъ modi, именно: по отношенію во времени, какъ количеству (величинѣ бытія, т.-е. продолжительности), отношенію во времени, какъ нѣкоторомъ рядѣ (одно за другимъ), наконецъ, во времени, какъ совокупности всего бытія (вмѣстѣ). Такое единство опредѣленія времени имѣетъ совершенно динамическій характеръ, т.-е. мы не предполагаемъ, что опытъ опредѣляетъ посредствомъ времени каждому существованію свое мѣсто: это совершенно невозможно, ибо абсолютное время само по себѣ не можетъ быть предметомъ воспріятія и не можетъ собою какъ бы связывать явленія вмѣстѣ. Единство опредѣленія времени есть общее правило разсудка, посредствомъ котораго бытію явленій усвояется синтетическое единство по отношеніямъ времени; такимъ правиломъ каждому явленію опредѣляется свое мѣсто во времени, слѣдовательно, a priori и на всѣ времена.

Подъ природой (въ опытномъ разсудкѣ) мы разумѣемъ связь существующихъ явленій на основаніи необходимыхъ правилъ, т.-е. законовъ. Существуютъ, слѣдовательно, извѣстные законы, притомъ a priori, которые дѣлаютъ возможнымъ представленіе природы; опытные законы могутъ быть опредѣляемы нами только посредствомъ опыта и притомъ съ помощью тѣхъ первоначальныхъ законовъ, которые дѣлаютъ возможнымъ самый опытъ. Наши аналогіи, слѣдовательно, выражаютъ единство природы въ цѣлой связи явленій и служатъ какъ бы показателями, которые выражаютъ отношеніе времени (въ той мѣрѣ, въ какой оно обнимаетъ все бытіе) къ единству самосознанія, всегда присущему во всякомъ синтезѣ. Всѣ вмѣстѣ онѣ говорятъ: всѣ явленія совершаются въ одной природѣ и должны находиться въ ней: безъ сего единства a priori не могло бы образоваться единства опыта и, слѣдовательно, стало бы невозможно опредѣленіе предметовъ въ немъ.

Слѣдуетъ остановиться на самомъ способѣ доказательства, которымъ полученъ самый выводъ этихъ трансцендентальныхъ законовъ природы: этотъ способъ можно принять за общее правило при всякой попыткѣ доказывать разсудочныя и вмѣстѣ синтетическія положенія a priori. Если бы эти аналогіи доказывались догматическимъ образомъ, т.-е. на основаніи понятій, наприм., что существованіе можетъ быть приписываемо только чему-нибудь постоянному, что всякое событіе предполагаетъ предшествующее состояніе, за которымъ оно слѣдуетъ по извѣстному правилу, наконецъ, что въ разнообразномъ содержаніи, существующемъ одновременно, состоянія также находятся во взаимныхъ отношеніяхъ по какому-нибудь общему правилу (находятся въ общеніи), наши усилія тогда всѣ были бы тщетны. Какъ бы ни расчленяли понятій о предметахъ, посредствомъ ихъ однихъ нельзя бы было отъ одного предмета и его бытія заключать къ бытію или формѣ существованія другого. Что же оставалось сдѣлать? Надо было указать возможность опыта, какъ такой формы познанія, къ области которой должны принадлежать всѣ предметы, дабы представленія ихъ могли имѣть объективную реальность. Въ этой возможности, существенная форма которой состоитъ въ синтетическомъ единствѣ самосознанія явленій, заключаются условія a priori, отъ которыхъ зависитъ необходимое опредѣленіе во времени всякаго существованія въ явленіи, и безъ которыхъ мы никогда не дошли бы до опытнаго представленія времени. Такимъ образомъ находятся также и правила синтетическаго единства a priori, посредствомъ которыхъ мы можемъ предварять опытъ. Оттого, кто упускалъ изъ виду такой методъ и имѣлъ притязанія догматически

доказывать синтетическія положенія, служащія принципами опытной дѣятельности разсудка, тотъ обнаруживалъ намѣреніе доказывать и принципъ достаточнаго основанія; конечно, попытки всегда оставались тщетными. Никому не приходили на мысль двѣ упомянутыя нами аналогіи, хотя и пользовались ими безсознательно, ибо у нихъ не было той путеводной нити категорій, которая единственно можетъ открыть намъ пробѣлъ въ понятіяхъ и основоположеніяхъ разсудка.

Все наше познаніе начинается съ ощущеній, переходитъ къ разсудку и заканчивается въ разумѣ. Какъ воспріятія посредствомъ категорій связываются въ единствѣ разсудка и этимъ превращаются въ опытъ, такъ и разнообразіе опытнаго знанія нуждается въ высшемъ единствѣ, въ единствѣ разума, чтобы составить связную систему. Это дается единственно идеями, которыя прилагаются не непосредственно къ предметамъ интуиціи, а лишь къ разсудку и его сужденіямъ, чтобъ путемъ понятія о безусловномъ дать разсудочному познанію, вращающемуся всегда въ предѣлахъ обусловленнаго, совершенство, т.-е. наивозможно большее единство при наивозможно большемъ распространеніи. Идеи разума составляютъ предметъ трансцендентальной діалектики. Ея задача— къ условному познанію разсудка найти безусловное, отъ условнаго синтеза, которымъ связывается разсудокъ, восходить къ безусловному, котораго, впрочемъ, она никогда не можетъ достигнуть.

Въ литературѣ XVII и XVIII вв. слово „идея“ стало употребляться какъ однозначущее съ представленіемъ. Кантъ возвращается къ платоновскому словоупотребленію, согласно которому „идея“ означаетъ абсолютный объектъ мышленія, въ силу своего абсолютнаго характера не могущій представиться въ опытѣ. „Платонъ, говоритъ Кантъ, употреблялъ слово „идея“, разумѣя подъ нею нѣчто, никогда не могущее быть заимствованнымъ нами изъ чувствъ, далеко превосходящее понятія разсудка, занимавшія Аристотеля, такъ какъ въ опытѣ никакъ нельзя найти чего-либо равносильнаго идеѣ. Для Платона идеи суть первообразъ вещей, а не служатъ только ключемъ къ возможному опыту, какъ категоріи. Идеи, по мнѣнію Платона, происходятъ отъ высшаго разума, и наша познавательная способность не удовлетворяется только соединеніемъ явленій на основаніи синтетическаго единства, дабы изъ нихъ составлять цѣлый опытъ; нашъ разумъ естественно восходитъ къ познаніямъ, имѣющимъ въ виду нѣчто гораздо большее простого опыта, но имѣющимъ все-таки реальность, а не представляющимся однѣми фантазіями. Платонъ находилъ осуществленіе идей преимущественно въ практической дѣятель-

ности, т.-е. въ основанной на свободѣ, по его мнѣнію, относящейся также къ составу познаній, образуемыхъ разумомъ. Въ самомъ дѣлѣ, кто захотѣлъ бы понятія добродѣтели извлекать изъ опыта, кто захотѣлъ бы примѣръ, могущій служить только для несовершеннаго объясненія, превратить въ образецъ, какъ нѣкоторый источникъ познанія (какъ многіе, дѣйствительно, и дѣлали), тотъ сдѣлалъ бы изъ добродѣтели нѣчто двусмысленное, измѣнчивое по времени и обстоятельствамъ и непригодное служить общимъ правиломъ. Напротивъ, всякій изъ насъ, представляя себѣ первообразъ добродѣтели, сознаетъ, что онъ находится въ каждомъ изъ насъ, и что съ нимъ мы сравниваемъ и по нему оцѣниваемъ всякій представляемый намъ со стороны первообразъ. Въ этомъ и состоитъ идея добродѣтели, по отношенію къ которой всѣ возможные предметы опыта суть примѣры (доказательства обязательности долга, требуемаго понятіемъ разума), но не могутъ служить первообразами. Что человѣкъ никогда не удовлетворитъ въ своей дѣятельности требованію чистой идеи добродѣтели, не доказываетъ еще вздорности самой мысли. Только посредствомъ этой идеи становятся возможны наши сужденія о нравственномъ достоинствѣ или недостоинствѣ. Слѣдовательно, она необходимо предполагается при всѣхъ случаяхъ приближенія къ нравственному совершенству, хотя бы и были препятствія къ тому въ человѣческой природѣ. . . . .

„Платоновская республика давно уже вошла въ пословицу, какъ очевидный примѣръ воображаемаго совершенства, занимавшаго голову досужливаго мыслителя. Мысль о великой человѣческой свободѣ, опирающейся на законы, при которыхъ свобода каждаго можетъ согласоваться со свободою всѣхъ (т.-е. не благополучіе только, ибо оно уже будетъ тогда само собою слѣдовать), есть необходимая идея, которая не только должна лежать въ основаніи плана учрежденія государства, но должна служить основаніемъ всѣхъ законовъ. При этомъ, конечно, не имѣется въ виду существующихъ препятствій, быть можетъ, проистекающихъ скорѣе отъ невниманія законодательства къ здравымъ идеямъ, чѣмъ отъ неисправимыхъ несовершенствъ человѣческой природы. Нѣтъ ничего вреднѣе и недостойнѣе философа, какъ ссылаться на противорѣчащій фактъ, который и не существовалъ бы, если бы въ свое время учрежденія устроялись сообразно съ идеями, и еслибъ вмѣсто нихъ не были пущены въ ходъ грубыя понятія, заимствованныя изъ опыта и уничтожившія всѣ благія намѣренія. Чѣмъ согласнѣе съ этою идеею благоустроялось бы законодательство и правительство, тѣмъ рѣже требова-

лись бы наказанія, и совершенно разумна мысль (какъ именно Платонъ полагалъ), что при совершенномъ благоустройствѣ они вовсе не потребовались бы. Но хотя это и никогда не осуществится, тѣмъ не менѣе идея сама по себѣ совершенно справедлива, идея, устанавливающая maximum требованій, дабы довести до возможнаго совершенства законное благоустройство людей. Никакъ нельзя опредѣлить точнымъ образомъ, на какой степени должно стоять человѣчество, и какъ велико разстояніе отъ идеи до ея исполненія: ибо существуетъ свобода, не знающая никакихъ границъ".

Вмѣсто всѣхъ этихъ размышленій, которыя составляютъ славу Платона, Кантъ ставитъ себѣ менѣе блестящую, но не менѣе полезную работу, именно: уравнять и укрѣпить почву для величественнаго нравственнаго зданія, въ которой разумъ тщетно искалъ до сихъ поръ сокровищъ и только подкапывалъ самое зданіе. Такимъ образомъ, задача трансцендентальной діалектики узнать трансцендентальное употребленіе чистаго разума, его принципы и идеи, дабы правильно опредѣлить и оцѣнить вліяніе и значеніе его.

Говоря о всецѣлой полнотѣ условій и безусловномъ, какъ общихъ признакахъ, всѣхъ понятій разума, мы встрѣчаемся съ однимъ неизбѣжнымъ выраженіемъ, котораго значеніе не установилось, по причинѣ долгаго неправильнаго употребленія его. Слово „абсолютный" принадлежитъ къ числу тѣхъ немногихъ словъ, которыя въ своемъ первобытномъ значеніи совершенно точно выражаютъ обозначаемыя ими понятія, которыя не могутъ быть замѣнены другими словами въ томъ же языкѣ и потеря которыхъ была бы въ то же время потерею самаго понятія. Упомянутое понятіе такъ важно для нашего разума, что невозможно безъ вреда для дѣла уклониться отъ трансцендентальнаго обсужденія его. Слово „абсолютный" часто употребляется теперь, дабы показать, что обозначаемый имъ предметъ разсматривается самъ въ себѣ и притомъ съ внутренней стороны. При такомъ значеніи абсолютно-возможное означаетъ нѣчто такое, что возможно само въ себѣ (interne); оно обозначаетъ такимъ образомъ самую малую долю того, что можно сказать о предметѣ. Напротивъ, иногда упомянутое слово прилагается къ чему-нибудь имѣющему значеніе во всѣхъ отношеніяхъ (неограниченному, напр., неограниченное господство), и въ этомъ смыслѣ абсолютно возможнымъ называется то, что возможно во всѣхъ отношеніяхъ: оно обозначаетъ здѣсь самое большее, что можно утверждать о возможности предмета. Оба значенія иногда соединяются вмѣстѣ. Такъ, напр., что невозможно внутренно, то невозможно во всѣхъ отношеніяхъ, слѣ-

довательно, абсолютно невозможно. Но въ большей части случаевъ оба значенія безконечно далеки одно отъ другого, напр., нельзя никакъ заключать отъ возможнаго въ самомъ себѣ къ возможному во всѣхъ отношеніяхъ, слѣдовательно, къ абсолютной возможности. Если правда, что противоположность чего-нибудь внутренно невозможна, то можно заключать, что она невозможна и во всѣхъ отношеніяхъ, слѣдовательно, это что-нибудь абсолютно необходимо. Но нельзя заключать наоборотъ: что̀ абсолютно необходимо, того противоположность внутренно невозможна; т.-е. что абсолютная необходимость вещей есть внутренняя необходимость, ибо внутренняя необходимость въ нѣкоторыхъ случаяхъ бываетъ совершенно безсодержательнымъ выраженіемъ, съ которымъ не соединяется никакого понятія; тогда какъ понятіе необходимости вещи во всѣхъ отношеніяхъ (т.-е. по отношенію ко всему возможному имѣетъ свои опредѣленные признаки.

Трансцендентальное понятіе разума всегда имѣетъ въ виду абсолютную полноту синтеза условій и удовлетворяется однимъ прямо, т.-е. во всѣхъ отношеніяхъ, безусловнымъ. Все другое разумъ предоставляетъ разсудку, имѣющему дѣло съ предметами нагляднаго представленія, или лучше синтезу ихъ въ воображеніи. Онъ предоставляетъ себѣ безусловную полноту въ приложеніи понятій разсудка и стремится возвести къ прямо безусловному синтетическое единство, мыслимое въ категоріи. Посему это единство явленій можно назвать разумнымъ, тогда какъ выражаемое категоріею—разсудочнымъ. Такимъ образомъ, разумъ вліяетъ на дѣятельность разсудка, не на ту, впрочемъ, сторону его, по которой онъ содержитъ въ себѣ основаніе возможнаго опыта (безусловная цѣлостность условій не есть понятіе, употребляющееся въ опытѣ, ибо опытъ не можетъ быть безусловнымъ), но предписываетъ ему направленіе къ извѣстному единству, о которомъ разсудокъ не имѣетъ ни малѣйшаго понятія и котораго цѣль объединить въ одномъ абсолютно-цѣломъ всѣ разсудочныя дѣйствія относительно каждаго предмета. Посему объективное употребленіе чистыхъ понятій разума всегда есть transcendens, между тѣмъ какъ употребленіе чистыхъ понятій разсудка по природѣ своей правомѣрно (immanent), такъ какъ ограничивается только возможнымъ опытомъ.

Подъ идеей Кантъ разумѣетъ необходимое понятіе разума, которому нѣтъ соотвѣтствующаго предмета въ нашей чувственности. Посему указанныя чистыя понятія разума суть трансцендентальныя идеи. Онѣ суть понятія чистаго разума: ибо всякое опытное познаніе разсматривается въ нихъ опредѣленнымъ со сто-

роны полноты условій. Онѣ не измышлены, а даны природою самаго разума и необходимо сказываются во всей дѣятельности разсудка. Наконецъ, онѣ переступаютъ предѣлы всякаго опыта, въ которомъ, слѣдовательно, не можетъ быть предмета, совершенно соотвѣтствующаго трансцендентальной идеѣ. Если, поэтому, говорятъ объ идеѣ, то по отношенію къ предмету (какъ предмету чистаго разсудка) утверждаютъ слишкомъ много, но со стороны субъекта слишкомъ мало, ибо идея, какъ понятіе maximum'а, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть осуществлена in concreto. Такъ какъ идея, въ чисто теоретической дѣятельности разума, выражаетъ только стремленіе и приближеніе къ понятію, которое на дѣлѣ никогда не осуществимо, — а это значитъ, что понятіе совершенно не удается,—то о немъ и говорится: оно есть не болѣе какъ идея. Такимъ образомъ, можно бы было сказать: абсолютная полнота явленій есть не болѣе какъ идея; мы никакъ не въ состояніи изобразить ее въ образѣ, и потому она остается задачею безъ разрѣшенія. Но такъ какъ въ практическомъ приложеніи разсудка дѣло идетъ о дѣятельности на основаніи правилъ, то идея практическаго употребленія разума можетъ имѣть дѣйствительный характеръ, хотя и она только отчасти осуществляется in concreto, или, лучше сказать, она есть неизбѣжное условіе всякаго практическаго употребленія разума. Ея приложеніе всегда ограничено и недостаточно, но ея предѣлы не могутъ быть опредѣлены, и, слѣдовательно, они всегда находятся подъ вліяніемъ понятія безусловной полноты. Отсюда происходитъ плодотворный характеръ практической идеи, и потому самому она необходима для всякой дѣятельности. Чистый разумъ, производящій ее, имѣетъ даже значеніе причины, осуществляющей содержаніе ея понятія; о ней, слѣдовательно, нельзя сказать, что она есть не болѣе какъ идея, а, напротивъ, такъ, какъ она есть идея необходимаго единства всѣхъ возможныхъ цѣлей, то должна въ области практической служить первоначальнымъ, по меньшей мѣрѣ, ограничивающимъ условіемъ, на которомъ основывается всякое общее правило.

Хотя и должно сказать о трансцендентальныхъ понятіяхъ разума, что они суть только идеи, но тѣмъ не менѣе нельзя почитать ихъ излишними и ничтожными. Правда, онѣ не могутъ служить къ опредѣленію предметовъ, но онѣ могутъ непримѣтно служить для разсудка въ качествѣ правилъ для его болѣе обширнаго и яснаго примѣненія: положимъ, онѣ не содѣйствуютъ познанію предмета, на подобіе того, какъ разсудокъ можетъ познавать при помощи своихъ понятій, но идеи лучше и далѣе ведутъ его въ этомъ познаніи. Онѣ дѣлаютъ возможнымъ переходъ отъ

естественно-научныхъ понятій къ практическимъ и, такимъ образомъ, нравственнымъ идеямъ сообщаютъ устойчивость и связь съ теоретическими познаніями разума.

Различій видовъ умозаключеній разума можетъ быть столько, сколько видовъ сужденій, т.-е. три: изъявительныя (kategorische), условныя (hypothetische) и раздѣлительныя (disjunktive). Отношенія нашихъ представленій также могутъ быть трояки: 1) отношенія къ субъекту и отношенія къ объекту и притомъ или 2) какъ къ явленію, или 3) какъ къ предметамъ мышленія, т.-е. ко всѣмъ вещамъ вообще. Отсюда получаются и три идеи ума: душа, или мыслящій субъектъ, міръ, или объединенная совокупность явленій, и Богъ, первичное существо, или высшее условіе возможности всего мыслимаго. Эти идеи ставятъ познанія и даютъ правила, но не составляютъ сами предметовъ и средствъ познанія. На ошибочномъ объективномъ употребленіи идей и основывались системы догматическаго раціонализма.

Разумъ руководитъ насъ въ области опыта и, не удовлетворяясь имъ, приводитъ насъ къ теоретическимъ идеямъ, которыя въ концѣ концовъ тоже приводили къ опыту и, такимъ образомъ, приносили пользу, хотя и не вполнѣ отвѣчающую нашимъ ожиданіямъ. Теперь предъ нами вопросъ: не встрѣтимъ ли чистаго разума также въ практической области? Не ведетъ ли онъ тамъ къ идеямъ, составляющимъ высшую цѣль разума, а слѣдовательно, съ точки зрѣнія практическаго интереса разумъ не достигаетъ ли того, что совершенно невозможно съ теоретической.

Весь интересъ разума (какъ теоретическій, такъ и практическій) сосредоточивается въ слѣдующихъ трехъ вопросахъ:

1) Что̀ могу я знать?

2) Что̀ долженъ я дѣлать?

3) На что̀ я имѣю право надѣяться?

Первый вопросъ—чисто теоретическій. Всѣ возможные отвѣты на него исчерпаны и наконецъ найдены такіе, которыми разумъ долженъ довольствоваться и, оставаясь на теоретической почвѣ, имѣетъ всѣ причины быть довольнымъ.

Второй вопросъ—чисто практическій. Какъ вопросъ, онъ можетъ относиться къ чистому разуму, но самъ по себѣ есть вопросъ не трансцендентальный, а нравственный, и потому не можетъ занимать мѣсто въ критикѣ чистаго разума.

Третій вопросъ: если я исполняю должное, то на что̀ могу надѣяться,—есть практическій и вмѣстѣ теоретическій и притомъ такъ, что практическая сторона служитъ путеводной нитью къ отвѣту на теоретическій вопросъ. Наши надежды направляются къ счастью,

и по отношенію къ практическому познанію и нравственному закону надежда есть то же самое, что знаніе и законъ естественный для теоретическаго познанія вещей. Практическое познаніе руководится умозаключеніемъ: нѣчто существуетъ (опредѣляющее послѣднюю возможную цѣль), потому что оно должно быть; теоретическое—нѣчто существуетъ (какъ высшая причина), потому что нѣчто ему предшествовало.

Счастье есть удовлетвореніе всѣхъ нашихъ наклонностей. Практическій законъ, имѣющій въ виду одно счастье, называется прагматическимъ (правиломъ благоразумія); законъ же, имѣющій въ виду счастье по достоинству, называется нравственнымъ закономъ. Первый говоритъ намъ о томъ, что̀ мы должны дѣлать, чтобы быть счастливыми, второй—какъ мы должны вести себя, чтобы быть достойными счастья. Первый опирается на опытные принципы: только посредствомъ опыта можно знать, какія наклонности требуютъ удовлетворенія и какія естественныя причины могутъ удовлетворить ихъ. Второй законъ отвлекаетъ отъ наклонностей и средствъ ихъ удовлетворенія и разсматриваетъ только свободу разумнаго существа вообще и необходимыя условія, при которыхъ она можетъ быть вполнѣ согласна съ справедливымъ распредѣленіемъ счастья и потому основывается на идеѣ чистаго разума и познается a priori.

Предполагается, что дѣйствительно существуютъ чистые нравственные законы (независимо отъ опытныхъ побужденій, т.-е. побужденій счастья), которые a priori опредѣляютъ способъ дѣятельности, т.-е. употребленіе свободы разумнаго существа вообще, и что эти законы повелѣваютъ безусловно (помимо всякихъ опытныхъ цѣлей) и потому необходимо во всѣхъ отношеніяхъ. Въ доказательство этой мысли можно сослаться не только на доказательство просвѣщеннаго моралиста, но и на нравственное сужденіе всякаго человѣка, желающаго ясно представлять подобный законъ.

Итакъ, чистый разумъ, не въ теоретической, но въ практической и именно нравственной области, содержитъ въ себѣ принципы возможности опыта, именно дѣйствій, которыя должны встрѣчаться намъ въ исторіи человѣка, сообразныхъ съ нравственными предписаніями. Если нравственный законъ предписываетъ намъ извѣстныя дѣйствія, то они должны быть возможны; долженъ быть возможенъ особенный видъ систематическаго единства, именно нравственный, хотя, какъ мы видѣли выше, систематическаго единства природы, по теоретическимъ принципамъ, нельзя было доказать: ибо разумъ имѣетъ причинность только относительно свободы, но не цѣлой природы, и нравственные принципы разума

производятъ свободныя дѣйствія, но не управляютъ естественными законами. Посему нравственные принципы разума имѣютъ объективную реальность въ своей нравственной области.

Міръ называется нравственнымъ, когда онъ сообразенъ со всѣми нравственными законами (каковъ онъ можетъ быть въ силу свободы разумныхъ существъ и каковъ долженъ быть въ силу необходимыхъ законовъ нравственности). Онъ мыслится нами, какъ міръ мысленный, ибо въ немъ отвлекается отъ всѣхъ условій (цѣлей) и даже отъ всѣхъ препятствій для нравственности (слабостей человѣческой природы). Въ этомъ смыслѣ онъ есть только идея, но практическая, дѣйствительно имѣющая вліяніе на чувственный міръ, дабы сдѣлать его сообразнымъ съ идеею. Посему идея нравственнаго міра имѣетъ объективную реальность; не въ томъ смыслѣ, какъ будто бы она имѣла отношеніе къ какому-нибудь предмету разсудочнаго представленія (такой предметъ совершенно немыслимъ), но въ томъ, что она имѣетъ отношеніе къ чувственному міру, какъ предмету практическаго чистаго разума и какъ corpus mysticum разумныхъ существъ, свободная воля которыхъ имѣетъ всестороннюю систематическую связь какъ съ нравственными законами, такъ и свободою другихъ существъ. Вотъ и отвѣтъ на первый изъ двухъ вопросовъ чистаго разума, касающихся практическаго интереса: исполняй то, что́ сдѣлаетъ тебя достойнымъ счастья.

Второй вопросъ заключается въ слѣдующемъ: если я буду поступать такъ, что не буду недостоинъ счастья, могу ли я дѣйствительно надѣяться на него? Мы должны здѣсь обратить вниманіе на то, предполагаетъ ли законъ, предписываемый принципами чистаго разума, подобную надежду, какъ нѣчто необходимое.

Такъ какъ нравственные принципы имѣютъ для практическаго разума необходимый характеръ, то и теоретическій разумъ долженъ предполагать, что всякій имѣетъ основаніе надѣяться на счастье въ той мѣрѣ, въ какой онъ своимъ поведеніемъ сдѣлалъ себя того достойнымъ, и что, слѣдовательно, система нравственности неразрывна съ системою счастья, хотя только въ идеѣ чистаго разума.

Въ такомъ мысленномъ, т.-е. нравственномъ мірѣ, въ понятіи котораго счастье отвлекается отъ всѣхъ препятствій нравственности (склонностей), мы необходимо представляемъ себѣ систему счастья пропорціонально соединенной съ нравственностью, ибо свобода, руководимая нравственными законами, сама же есть и причина всеобщаго счастья, и разумныя существа, руководимыя такими принципами, суть сами виновники собственнаго и чужого благополучія. Но понятно, что подобная система нравственности, воз-

награждающей самое себя, есть только идея, осуществимая при томъ условіи, что всякій будетъ исполнять свой долгъ, т.-е. когда всѣ дѣйствія разумныхъ существъ будутъ совершаться такъ, какъ будто бы они исходили изъ одной высшей воли, обнимающей собою всякій частный произволъ. Но такъ какъ обязательность нравственнаго закона для каждаго частнаго дѣйствія свободы остается неприкосновенною, хотя бы другіе и не были вѣрны этому закону, то ни изъ природы вещей міра и причинности дѣйствій, ни изъ отношенія ихъ къ нравственности мы никакъ не можемъ точно опредѣлить, сопровождаются ли нравственныя дѣйствія непремѣнно счастьемъ. Эта связь надежды на счастье съ неослабнымъ стремленіемъ сдѣлаться достойными его станетъ очевидною не тогда, когда мы ограничимся въ своихъ предположеніяхъ только природою, но тогда, если мы предположимъ, что высшій разумъ, заповѣдующій нравственные законы, есть въ то же время причина природы.

Идею такого разумнаго существа, въ которомъ нравственно совершенная воля, соединенная съ высшимъ блаженствомъ, есть причина всякаго счастья въ мірѣ, поскольку оно находится въ тѣсномъ отношеніи къ нравственности, я называю идеаломъ высшаго блага. Только въ идеалѣ высшаго первоначальнаго блага чистый разумъ можетъ найти основаніе практически необходимой связи обѣихъ составныхъ частей высшаго выводного блага, мысленнаго, т.-е. нравственнаго міра. И такъ какъ въ силу разумной своей стороны мы должны представлять себя членами такого міра, хотя наши чувства представляютъ намъ только міръ явленій, то мы должны допустить будущій міръ, ибо въ чувственномъ мы не замѣчаемъ упомянутой необходимой связи. Слѣдовательно, Богъ и будущая жизнь суть два неразрывныя предположенія, обязательныя для насъ въ силу внушеній чистаго разума.

Нравственность сама въ себѣ составляетъ цѣлую систему; но нельзя сказать того о счастьи, если только оно не распредѣляется соотвѣтственно нравственности. Но послѣднее соотвѣтствіе возможно только въ разумномъ мірѣ, при существованіи мудраго Творца и Правителя. Такимъ образомъ, разумъ принужденъ или предположить бытіе Творца и будущую жизнь, или же смотрѣть на нравственные законы какъ на созданія воображенія; ибо безъ упомянутаго предположенія невозможно, чтобъ нравственность сопровождалась счастьемъ, какъ о томъ учитъ разумъ. Поэтому мы смотримъ на нравственные законы какъ на заповѣди; они не имѣли бы такого значенія, если бы съ ними не связывались a priori нѣкоторыя послѣдствія, т.-е. если бы за ними не слѣдовали обѣтованія и угрозы. Ничего этого не было бы, еслибъ они не за-

ключались въ самомъ понятіи необходимаго существа, какъ высшаго блага, которое одно дѣлаетъ возможнымъ ихъ цѣлесообразное единство.

§ 26. Этика, правоученіе и философія исторіи.

Этическое ученіе Канта сложилось не сразу. Сначала въ своихъ воззрѣніяхъ на нравственность Кантъ находился подъ сильнымъ вліяніемъ Шефтсбери, Гетчисона, Юма и въ особенности Руссо. Отъ Руссо онъ научился цѣнить достоинство человѣка, отъ Руссо онъ заимствовалъ и идею личнаго достоинства. Основой нравственности Кантъ признавалъ въ то время особое нравственное чувство, заключающееся въ чувствѣ красоты и достоинства человѣческой природы [1]. Но и тогда онъ не считалъ достаточнымъ одного непосредственнаго чувства, а находилъ, что истинная добродѣтель можетъ опираться только на основныя положенія, которыя чѣмъ общѣе, тѣмъ возвышеннѣе и благороднѣе; эти основныя положенія—не спекулятивныя правила, а выраженіе живущаго въ каждой человѣческой груди чувства красоты и достоинства человѣческой природы. Вмѣстѣ съ тѣмъ Кантъ признавалъ тогда зависимость нравственнаго чувства отъ пола, возраста, воспитанія, государственнаго строя, расы и климата и, слѣдовательно, не придавалъ ему безусловнаго характера.

Эти воззрѣнія совершенно измѣняются около 1770 года. Въ напечатанной Кантомъ въ этомъ году диссертаціи De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, представляющей собою вообще переходъ Канта къ критицизму, онъ рѣшительно отвергаетъ ученіе Шефтсбери, обвиняя его въ эпикуреизмѣ. Въ оставшихся послѣ Канта отрывочныхъ бумагахъ [2]) можно найти нѣкоторые слѣды постепеннаго образованія у него новой этической теоріи. Твердая основа счастья есть самодѣятельность, способность самому созидать свое счастье. Содержаніе счастья чувственное, но форма его интеллектуальная, такъ какъ нашу свободу и самостоятельность сохраняемъ мы только тогда, когда наша воля всегда остается въ согласіи сама съ собой. Нравственность есть свобода въ предѣлахъ общаго закона, выражающаго наше согласіе съ самими собою. Ни нравственность, ни счастье не зависятъ отъ внѣш-

[1]) Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 1764. Träume eines Geistersehers, 1766.

[2]) Lose Blätter aus Kants Nachlass, hrgbn. von Reicke. B. I, SS. 9—16.

нихъ результатовъ, отъ пассивныхъ чувствъ или велѣній авторитетовъ.

Этическое ученіе Канта въ окончательно выработанномъ видѣ изложено имъ въ Основоположеніи къ метафизикѣ нравовъ, 1785 г., и въ Критикѣ практическаго разума, 1788 г. [1]). Общій характеръ этого ученія предопредѣлялся уже выводами критики чистаго разума. Понятіе долга, служащее основой этики, заключаетъ въ себѣ непремѣнно признаки необходимости и всеобщности. А по Канту только апріорное всеобще и необходимо. Потому и понятіе долга не можетъ быть опытнымъ, апостеріорнымъ, а должно быть апріорнымъ. Но все апріорное имѣетъ формальный и общій характеръ: потому и этическія нормы должны имѣть формальный характеръ, и притомъ формой ихъ должна быть общность. Основнымъ началомъ всей этики Кантъ, согласно съ этимъ, признаетъ категорическій императивъ разума: поступать такъ, чтобы правило нашей дѣятельности могло служить вмѣстѣ съ тѣмъ правиломъ дѣятельности всѣхъ и каждаго. Этотъ императивъ не указываетъ содержанія дѣятельности, а только ея форму; такую форму, которая мыслима, какъ общая форма дѣятельности всѣхъ и каждаго.

Необходимый и всеобщій нравственный законъ, по ученію Канта, есть также безусловный, установляемый для себя самимъ практическимъ разумомъ и, въ томъ смыслѣ, автономный. Всѣ другія нравственныя системы, иначе обоснованныя, представляются условными и гетерономными; всѣ основанныя на понятіи пользы, счастья, личнаго или общаго, на предположеніи существованія особаго нравственнаго чувства, на понятіи совершенства, на волѣ Божіей.

Практическій разумъ, или, что̀ то же самое, воля въ дѣлѣ нравственности автономна, т.-е. сама себѣ служитъ закономъ, а не получаетъ законы извнѣ. Поэтому сама автономная воля и составляетъ основу нравственности.

Во всемъ мірѣ, такъ говоритъ Кантъ, нельзя мыслить, за

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kritik der praktischen Vernunft. Имѣются русскіе переводы. — Fouillée, Note critique sur la primauté de la raison practique selon Kant. Rev. philos. 1889. Avril. Dorner, Ueber die Principien der Kantischen Ethik, 1875. Cohen, Kant's Begründung der Ethik, 1887. Trendelenburg, Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik (Kist. Beitr. Bd. III). Ueberweg, Ueber die Aristotelische, Kantische, Herbartsche Moralprincip. („Ztschr. für Philosoph." Bd. 24). Zeller, Ueber das Kantsche Moralprincip, 1880. Gould Shurman, Kantians Ethics and the Ethics of evolution, 1881. Noah Porter, Kants Ethics, a critical exposition, Chicago, 1886. Frederichs, Kants Princip der Ethik, 1879. Wohlrabe, Kants Lehre vom Gewissen, 1889.

исключеніемъ доброй воли, ничего такого, что бы могло считаться безъ ограниченія добромъ. Умъ, мужество, постоянство во многихъ отношеніяхъ хороши, но они могутъ быть и очень дурными и вредными, если воля, пользующаяся ими, злая воля. Умъ и хладнокровіе злодѣя дѣлаютъ его не лучше, а хуже, отвратительнѣе.

Съ другой стороны, и доброта самой воли вовсе не зависитъ отъ того, какія она даетъ послѣдствія. Если въ силу недостатка собственныхъ способностей человѣка или неимѣнія у него необходимыхъ къ тому внѣшнихъ матеріальныхъ средствъ или, наконецъ, въ силу какой-либо случайности, благія намѣренія человѣка не осуществляются, доброта его воли отъ этого не умаляется: она все-таки блистаетъ, подобно драгоцѣнному камню, какъ нѣчто само въ себѣ содержащее свое достоинство.

Вмѣстѣ съ тѣмъ полнота нравственнаго достоинства воли не достигается еще однимъ внѣшнимъ ея согласіемъ съ требованіями нравственности. Кто поступаетъ хорошо по соображеніямъ выгоды, напримѣръ купецъ, продающій за справедливую цѣну дѣйствительно хорошій товаръ ради привлеченія бо̀льшаго числа покупателей и увеличенія такимъ образомъ своихъ барышей, или человѣкъ, дѣлающій другому добро по присущему ему чувству расположенія, любви, дѣятельность того, хотя и не вызоветъ осужденія, но, однако, и не заслужитъ признанія за ней нравственнаго достоинства. Нравственная заслуга имѣется только тогда, когда добро совершается ради долга.

Въ чемъ же заключается самый долгъ? Въ исполненіи нравственнаго закона изъ уваженія къ нему.

Каждая вещь природы существуетъ по законамъ. Но только разумное существо имѣетъ способность дѣйствовать согласно представленію закона, т.-е. по принципамъ,—другими словами, только оно имѣетъ волю. Такъ какъ для выведенія дѣйствій изъ законовъ требуется разумъ, то воля есть не что иное, какъ практическій разумъ.

Представленіе принципа, насколько онъ обязателенъ для воли, называется императивомъ. Императивы могутъ быть гипотетическими, представляющими практическую необходимость дѣйствія въ качествѣ средства къ достиженію чего-нибудь, и категорическими, представляющими дѣйствіе необходимымъ ради его самого безъ отношенія къ чему-либо другому. Категорическій императивъ, или законъ нравственности, не касается содержанія дѣйствія и того, что̀ изъ него слѣдуетъ, а только формы и принципа. Относительно гипотетическихъ императивовъ нельзя знать, въ чемъ

они заключаются, когда не даны эмпирическія условія достиженія той цѣли, къ осуществленію которой они ведутъ. Напротивъ, относительно категорическаго императива независимо отъ опыта, извѣстно, въ чемъ онъ заключается,—въ общности. Императивъ этотъ имѣетъ поэтому не эмпирическій, а апріорный характеръ.

Что различіе такихъ дѣйствій, правило которыхъ можетъ быть общимъ правиломъ дѣятельности всѣхъ и каждаго, и такихъ, правило которыхъ не можетъ имѣть такого характера, тождественно съ различіемъ нравственныхъ и безнравственныхъ дѣйствій, въ этомъ можно, говоритъ Кантъ, убѣдиться на любомъ примѣрѣ. Онъ приводитъ ихъ четыре.

1) Если кто рядомъ несчастій доведенъ до безнадежности, до отчаянія въ жизни и рѣшается поэтому лишить себя жизни, можетъ ли такое правило дѣйствія быть мыслимо какъ общее правило? Очевидно, нѣтъ: дѣятельность предполагаетъ жизнь, и правило, ведущее къ уничтоженію жизни, не можетъ поэтому быть общимъ правиломъ дѣятельности всѣхъ.

2) Если кто въ нуждѣ, чтобъ получить деньги, обѣщаетъ все, что угодно, сознавая невозможность исполнить обѣщанное, можетъ ли это быть мыслимо, какъ общее правило человѣческой дѣятельности? Опять-таки, очевидно, нѣтъ, потому что, если бы неисполненіе обѣщаній было общимъ правиломъ, сами обѣщанія не имѣли бы никакого значенія.

3) Человѣкъ находитъ въ себѣ талантъ, но, такъ какъ онъ и такъ пользуется всякимъ благополучіемъ, онъ, предпочитая наслажденіе, оставляетъ втуне счастливый даръ природы. Такой образъ дѣйствія не можетъ быть общимъ правиломъ, говоритъ Кантъ, потому что, и отдавая предпочтеніе наслажденію, человѣкъ „все-таки считаетъ невозможнымъ считать это всеобщимъ закономъ, ибо, какъ разумное существо, онъ необходимо желаетъ, чтобы въ немъ развивался талантъ, потому что онъ ему все-таки данъ и притомъ полезенъ во всѣхъ возможныхъ отношеніяхъ“.

4) Хорошо устроившійся, обезпеченный человѣкъ, видя, что другіе ведутъ борьбу съ большими затрудненіями изъ-за куска хлѣба, рѣшаетъ, что ему до другихъ дѣла нѣтъ. И это не можетъ быть всеобщимъ закономъ: „воля, такъ рѣшающая, ясно противорѣчитъ сама себѣ, такъ какъ могутъ явиться случаи, гдѣ и она потребуетъ любви и состраданія отъ другихъ“.

Останавливаясь на этихъ примѣрахъ, нельзя прежде всего не замѣтить, что апріорныя положенія едва ли можно и должно подтверждать примѣрами. А затѣмъ и не всѣ примѣры можно назвать удачными, убѣдительными. Только второй и четвертый примѣры—

о невозможности представить себѣ, какъ общее правило, неисполненіе обѣщаннаго и безучастіе къ ближнимъ—логически неотразимы. Первый же примѣръ совершенно неубѣдителенъ. Во-первыхъ, начало разрушенія жизни вовсе не представляетъ непримиримаго противорѣчія началу жизни. Напротивъ, жизнь предполагаетъ необходимо смерть, все живое вмѣстѣ и смертно, смертны въ частности и люди, и съ точки зрѣнія общаго закона жизни развѣ есть какое-либо различіе между гибелью бѣдняка отъ голода и самоубійствомъ? Во-вторыхъ, къ данному примѣру мѣрка общности совсѣмъ неприложима. Дается примѣръ самоубійства отъ безнадежнаго несчастья, которое, если бы не привело къ самоубійству, то привело бы къ сумасшествію, голоду, болѣзни, преступленію, къ смерти отъ истощенія. Человѣка, поставленнаго въ такія исключительныя условія, нельзя судить по общему правилу. Въ третьемъ примѣрѣ прямо вносятся соображенія полезности, т.-е. апріорный автономный принципъ замѣняется утилитарнымъ. Такимъ образомъ, изъ примѣровъ Канта оказались удачными только примѣры обязанностей къ другимъ. Это весьма естественно, когда основа нравственности сводится только къ общности формы дѣйствія. Въ отношеніяхъ къ другимъ общность приводитъ къ взаимности, равенству всѣхъ людей; въ отношеніяхъ къ самому себѣ это едва ли можетъ имѣть мѣсто.

Признавъ основу нравственности апріорной, а все апріорное формальнымъ, Кантъ ради послѣдовательности долженъ былъ освободить формулу нравственнаго закона отъ всякаго содержанія. Однако, затѣмъ онъ все-таки не удержался придать этой абстрактной формулѣ болѣе конкретную окраску.

Воля, говоритъ Кантъ, мыслится какъ способность опредѣлять себя къ дѣйствію согласно представленію законовъ. Эта способность присуща только разумнымъ существамъ. Но обыкновенная основа самоопредѣленія воли есть цѣль, и насколько она, какъ абсолютная цѣль, въ отличіе отъ относительныхъ, эмпирическихъ цѣлей, дается чистымъ разумомъ, она должна имѣть значеніе равное для всѣхъ разумныхъ существъ. Поэтому человѣкъ существуетъ какъ цѣль самъ въ себѣ, а не только какъ средство для чего-либо внѣшняго. Въ этомъ смыслѣ онъ и называется личностью. Личность самоцѣльна, а вещи, наоборотъ, имѣютъ значеніе только какъ средство для внѣшнихъ цѣлей. Поэтому категорическій императивъ можетъ быть выраженъ и такъ: поступай такъ, чтобы къ человѣчеству въ твоемъ лицѣ, какъ и въ лицѣ каждаго другого, всегда относились какъ къ цѣли, а не какъ къ средству.

Систематическое соединеніе всѣхъ разумныхъ существъ посредствомъ одного общаго закона Кантъ называлъ поэтому царствомъ цѣлей. Принадлежа къ царству цѣлей, разумныя существа, съ одной стороны, сами являются своими законодателями, съ другой, однако, и подчиняются этимъ законамъ.

Мы знаемъ теперь, что̀ требуется категорическимъ императивомъ. Намъ остается объяснить, какимъ образомъ онъ возможенъ какъ апріорный и автономный законъ воли? Онъ возможенъ только при условіи нашей свободы: только свободное существо можетъ быть автономно.

Кантъ утверждаетъ, что категорическій императивъ и свобода воли взаимно указываютъ и подтверждаютъ другъ друга. Категорическій императивъ не имѣлъ бы никакого смысла, если бы мы не были свободны ему слѣдовать. Между тѣмъ существованіе въ насъ категорическаго императива для Канта неопровержимый фактъ. Но, признавая волю свободной, Кантъ считаетъ необходимымъ существованіе закона, безусловно опредѣляющаго ее. Поэтому свобода у него тождественна съ автономностью. Воля независима отъ всякаго внѣшняго условія, но сама въ себѣ опредѣлена.

Нетрудно замѣтить, что при такомъ пониманіи свободы она представляется довольно условной. Такъ какъ свобода, по Канту, сводится къ исключительному подчиненію изъ нея самой вытекающему закону, и такъ какъ въ исполненіи этого закона и заключается весь нравственный долгъ, то, по остроумному замѣчанію Іодля, у Канта: „исполняй твой долгъ“ и „будь свободенъ“ означаетъ совершенно одно и то же.

Согласіе нашихъ дѣйствій съ нравственнымъ закономъ можетъ быть или внутреннимъ, или только внѣшнимъ. Внутреннее согласіе есть то, когда дѣйствіе не только сообразуется съ закономъ, но и побужденіемъ къ такому сообразованію служитъ не что иное, какъ именно уваженіе къ моральному закону. Если же мотивомъ къ подчиненію закону служатъ постороннія соображенія: страхъ наказанія, разсчетъ на выгоду, инстинктивное влеченіе, въ такомъ случаѣ внутренняго согласія съ моральнымъ закономъ нѣтъ, а только внѣшнее. Внутреннее согласіе требуетъ безусловнаго исполненія моральнаго закона именно изъ уваженія къ нему; поэтому, если кто оказываетъ другому услуги изъ любви къ нему, это уже не будетъ нравственно добрымъ дѣйствіемъ, такъ какъ мотивомъ дѣйствія служитъ въ такомъ случаѣ не самъ нравственный законъ, а нѣчто постороннее ему—любовь. На этомъ различіи внутренняго и внѣшняго согласія съ закономъ основывается различіе

двухъ отраслей морали: нравственности и права. Дѣйствія, представляющія лишь внѣшнее согласіе, не суть нравственныя, а только правовѣрныя. Какъ же выражается моральный законъ по отношенію къ внѣшнимъ дѣйствіямъ, другими словами: каковъ юридическій законъ? [1]). Не трудно сообразить, что общимъ правиломъ внѣшнихъ дѣйствій можетъ быть только законъ, охраняющій свободу, такъ какъ подчиненіе, несвобода, не можетъ быть общимъ правиломъ: подчиненіе предполагаетъ различіе подчиняющихся и господствующихъ. Поэтому юридическій законъ предписываетъ дѣйствовать такъ, чтобы свобода одного совмѣщалась со свободой всѣхъ и каждаго. Правымъ дѣйствіемъ будетъ то, которое, или правило котораго допускаетъ совмѣстное существованіе свободы всѣхъ и каждаго по общему закону. Право въ субъективномъ смыслѣ, какъ правомочіе, и есть эта самая свобода внѣшняя, охраняемая юридическимъ закономъ [2]).

Общій юридическій законъ расчленяется въ примѣненіи, сообразно извѣстной формулѣ Ульпіана, на три отдѣльныхъ правила: honeste vivere, т.-е. признавай себя и другихъ во всемъ не средствомъ, а цѣлью; neminem laedere, т.-е. не дѣлай никому неправды, и suum cuique tribuere, т.-е. вступи съ другими въ такое отношеніе, чтобы каждому было обезпечено свое противъ всѣхъ другихъ. Обычный переводъ этой формулы, замѣчаетъ Кантъ, „воздавай каждому свое“—безсмысленъ, такъ какъ никому нельзя дать то, что̀ онъ уже имѣетъ.

Единственное прирожденное человѣку право есть свобода. Она обнимаетъ собою и равенство, т.-е. способность каждаго быть своимъ собственнымъ господиномъ (sui juris); считаться честнымъ; дѣлать въ отношеніи къ другимъ все то, что̀ не умаляетъ ихъ свободы; сообщать имъ свои мысли, разсказывать что-нибудь или обѣщать, и притомъ какъ правдиво, такъ и ложно, ибо отъ нихъ самихъ зависитъ вѣрить этому или нѣтъ.

Всякое право соединено съ полномочіемъ (Befugniss), принужденія. Устраненіе препятствій дѣйствію есть поддержка этого

[1]) Ученіе о правѣ изложено Кантомъ въ его Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, 1797.

[2]) Fricker. Zu Kants Rechtsphilosophie, 1885. Schoeler, Ueber Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“, 1892. Sodeur. Vergleichende Untersuchung der Staatsidee Kants und Hegels, 1894. Plantiko, Rousseaus, Herders und Kants Theorie vom Zukunftsideal der Menschheitsgeschichte, 1895. Aiquilera. L'idée du droit en Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours, 1893. Seeger. Die Strafrechtstheorien Kants und seiner Nachfolger in Verh. z. d. allgem. Grundsätzen d. kritisch. Philos., 1892. Jaurès, De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel. Paris, 1892.

дѣйствія и согласуется съ нимъ. Но всякая неправда препятствуетъ свободѣ; принужденіе противъ неправды ведетъ, поэтому, къ свободѣ и потому согласно съ категорическимъ императивомъ. Это соединеніе всякаго права съ полномочіемъ принужденія не слѣдуетъ понимать такъ, чтобы право имѣло двойственный составъ, а такъ, что содержаніе понятія права есть именно возможность совмѣщенія взаимнаго принужденія съ свободой каждаго. Такъ какъ предметъ права—только внѣшнія дѣйствія, то строгое право, чуждое всякой примѣси нравственности, опредѣляется только внѣшними, а не какими-либо внутренними побужденіями, опирается только на возможность принужденія. Когда кредиторъ имѣетъ право требовать отъ должника уплаты долга, это означаетъ не возможность только убѣждать должника, что его собственный разумъ къ тому обязываетъ, а именно возможность принужденія. Но взаимное принужденіе не исключаетъ возможности свободы всѣхъ и каждаго, совершенно такъ же, какъ законъ равенства дѣйствія и противодѣйствія не исключаетъ возможности свободнаго движенія тѣлъ.

Но можетъ быть и такъ, что право остается безъ поддержки принужденія или принужденіе безъ опоры права: въ первомъ случаѣ говорятъ о справедливости (Billigkeit, aequitas), во второмъ—о правѣ необходимости (Nothrecht, jus necessitatis). Однако, и то и другое не настоящее право, потому что въ вопросахъ справедливости и необходимости все опредѣляется не объективными, а субъективными началами.

Переходя послѣ этихъ общихъ положеній, составляющихъ содержаніе введенія, къ разсмотрѣнію отдѣльныхъ юридическихъ институтовъ, Кантъ раздѣляетъ свое изложеніе на двѣ части: частное право и публичное право. Считая это главнымъ дѣленіемъ права, онъ отождествляетъ частное право съ естественнымъ, публичное—съ гражданскимъ. Онъ находитъ неправильнымъ противополагать естественному праву общественное, такъ какъ и въ естественномъ состояніи можетъ существовать общество, но только не гражданское, т.-е. не такое, гдѣ частная собственность обезпечивается публичными законами.

Все ученіе о частномъ правѣ Кантъ сводитъ къ тремъ основнымъ вопросамъ: 1) какимъ образомъ можно владѣть чѣмъ-нибудь внѣшнимъ какъ своимъ? 2) какимъ образомъ совершается пріобрѣтеніе чего-нибудь внѣшняго? и 3) о субъективно-условномъ пріобрѣтеніи черезъ рѣшеніе публичной юрисдикціи.

По праву моимъ, говоритъ Кантъ, считается такъ связанное со мной, что если другой станетъ имъ пользоваться безъ моего

согласія; онъ этимъ нарушаетъ мое право. Внѣшними предметами частнаго права могутъ быть тѣлесныя вещи, воля другого лица что-либо сдѣлать и состояніе другого лица въ отношеніи ко мнѣ. Различіе этихъ объектовъ соотвѣтствуетъ различію трехъ категорій: субстанціи, причинности и зависимости. Владѣніе [1]) объектами права можетъ быть двояко: физическое и юридическое. Первое предполагаетъ фактическое нахожденіе объекта во власти субъекта; второе—только существованіе права, при чемъ объектъ можетъ находиться въ пользованіи и другого лица, а владѣніе получаетъ не физическій, а интеллектуальный характеръ. Различію физическаго и интеллектуальнаго или юридическаго владѣнія соотвѣтствуетъ и различіе правоположеній, къ нимъ относящихся. Всѣ правоположенія (надо помнить, что рѣчь идетъ объ естественномъ правѣ) апріорны. Но относящіяся къ физическому владѣнію имѣютъ аналитическій характеръ, такъ какъ ими высказывается лишь то, что̀, по началу противорѣчія, выводится изъ представленія объ эмпирическомъ владѣніи. Относящіяся же къ интеллектуальному или юридическому имѣютъ синтетическій характеръ, такъ какъ въ данныхъ опыта субъектъ и объектъ разъединены, и соединеніе привносится независимо отъ опыта чистымъ разумомъ.

Права собственно могутъ существовать только въ гражданскомъ обществѣ, гдѣ есть власть, могущая принудить правонарушителя возстановить нарушенное имъ право. Въ естественномъ же состояніи владѣніе имѣетъ всегда только провизорный характеръ; оно всегда въ этомъ состояніи физическое владѣніе; но иногда оно можетъ имѣть за собой юридическую, но не обезпеченную возможностью принужденія, презумпцію.

Способовъ пріобрѣтенія правъ Кантъ различаетъ три: facto, pacto, lege. Къ субъективно обусловленнымъ способамъ пріобрѣтенія онъ относитъ дареніе, ссуду, виндикацію и обезпеченіе права присягой.

Признавая, что существованію государства предшествовало естественное состояніе людей, когда они не подчинялись никакой надъ ними стоящей власти, Кантъ считаетъ, однако, установленіе государства не дѣломъ удобства или необходимости, а требованіемъ нравственнаго долга, выводомъ изъ категорическаго императива: дѣйствовать такъ, чтобы моя свобода совмѣщалась съ свободою всѣхъ и каждаго. Совмѣщеніе свободы всѣхъ и каждаго

[1]) Кантъ говоритъ Besitz, владѣніе, но употребляетъ это слово не въ томъ техническомъ значеніи, какое ему усвоено въ гражданскомъ правѣ, а въ болѣе широкомъ смыслѣ собственнаго обладанія.

предполагаетъ обезпеченіе свободы, а ея не можетъ быть въ естественномъ состояніи. Хотя бы люди были всѣ добры и справедливы, между ними все-таки возникли бы споры о границахъ ихъ правъ, а въ естественномъ состояніи нѣтъ судьи, который бы могъ рѣшать эти споры. Между тѣмъ никто не обязанъ воздерживаться отъ вторженія во владѣніе другого, если тотъ не обезпечиваетъ ему и съ своей стороны такое же воздержаніе. И нѣтъ надобности для этого ждать „дѣйствительныхъ“ посягательствъ со стороны другого, когда въ наклонности, свойственной человѣческой природѣ, не уважать чужого права каждый можетъ убѣдиться на самомъ себѣ. Человѣкъ уполномоченъ на насиліе въ отношеніи къ другимъ, такъ какъ они уже самой своей природой угрожаютъ ему тѣмъ же: quilibet praesumitur malus, donec securitatem dedit oppositi.

Поэтому для дѣйствительной совмѣстимости свободы всѣхъ и каждаго люди должны установить государственный порядокъ съ подчиненіемъ власти, являющейся судьей надо всѣми. Актъ, которымъ народъ установляетъ государство, есть первоначальный договоръ (der ursprüngliche Contract) о томъ, что всѣ и каждый отказываются отъ своей внѣшней свободы, чтобы снова въ совокупности (ut universi), какъ государство, получить ее.

Государство, по опредѣленію Канта, есть соединеніе множества людей подъ законами права. Въ каждомъ государствѣ общая соединенная воля проявляется въ трехъ формахъ или лицахъ: суверенитетъ принадлежитъ законодателю; исполнительная власть— правителю, и судебная — судьѣ. Онѣ относятся другъ къ другу, какъ три части практическаго сужденія: законодательство это большая посылка, законъ воли; исполнительная власть—малая посылка; судебное рѣшеніе—это заключеніе.

Законодательная власть можетъ принадлежать только соединенной волѣ народа, потому что, будучи источникомъ всякаго права, она должна быть такъ устроена, чтобы не быть въ состояніи никому причинить неправды. Но когда кто-либо распоряжается другимъ, всегда возможна неправда; она невозможна только въ отношеніи къ самому себѣ. Слѣдовательно, надо, чтобы законодательныя постановленія, „будучи выраженіемъ общей соединенной народной воли, были велѣніями всѣхъ каждому и каждаго всѣмъ“.

Соединенные для такого законодательства члены государства суть граждане, неотъемлемо пользующіеся правами: 1) свободы, т.-е. подчиненія только законамъ, изданнымъ съ ихъ собственнаго согласія; 2) равенства, т.-е. подчиненія только подъ усло-

віемъ взаимности, и 3) самостоятельности, т.-е. правомъ не быть зависимымъ ни отъ кого другого въ государствѣ.

Правитель государства есть тотъ, кто осуществляетъ исполнительную власть, но онъ не долженъ издавать законовъ. Соединеніе законодательной власти съ исполнительной приводитъ къ деспотизму. Правитель и законодатель должны быть различны, такъ какъ правитель долженъ быть подчиненъ законамъ. Законодатель можетъ лишить правителя власти, смѣстить его, измѣнить его распоряженія, но только не можетъ его наказывать, такъ какъ это былъ бы уже актъ исполнительной власти. Точно такъ же ни законодатель, ни правитель не должны отправлять правосудія. Судьи же должны быть самимъ народомъ назначаемые представители—присяжные.

Въ соединеніи трехъ властей заключается благо государства, т.-е. состояніе наибольшаго согласія государственнаго порядка съ началами права, а не счастье отдѣльныхъ личностей, которое, какъ это утверждаетъ Руссо, можетъ быть, лучше и полнѣе достигается въ естественномъ состояніи.

Власть законодателя Кантъ признаетъ безусловной. Въ отношеніи къ подданнымъ онъ имѣетъ только права, а не обязанности. Исправленіе недостатковъ существующаго государственнаго устройства допустимо только законодательнымъ путемъ въ видѣ реформъ, а не посредствомъ революціи. Однако, если революція уже совершилась, то незаконность переворота не можетъ служить основаніемъ къ освобожденію подданныхъ отъ подчиненія новому порядку и новой власти.

Вопросъ о различіи формъ правленія Кантъ разсматриваетъ подробнѣе въ своемъ философскомъ проектѣ Вѣчнаго мира [1]). Формы государства, говоритъ онъ, могутъ быть раздѣляемы или по различію субъектовъ верховной власти, или по способу, коимъ управляетъ народомъ правитель, кто бы онъ ни былъ. Въ первомъ случаѣ получимъ различіе собственно формъ властвованія (die Form der Beherrschung, forma imperii)—автократіи, аристократіи и демократіи, смотря по тому, принадлежитъ ли власть одному, нѣкоторымъ или всѣмъ; во второмъ получается различіе формъ управленія (die Form der Regierung, forma regiminis)—республиканской и деспотической. Республиканизмъ заключается въ принципѣ обособленія исполнительной власти отъ законодательной; деспотизмъ предполагаетъ, напротивъ, осуществленіе и той и другой власти однимъ субъектомъ.

---

1) Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. 1795.

Изъ всѣхъ формъ властвованія демократія въ ея чистомъ видѣ ведетъ необходимо къ деспотизму, такъ какъ при непосредственномъ участіи всѣхъ во власти законодательная власть неотдѣлима отъ исполнительной. Республиканское управленіе предполагаетъ непремѣнно представительство. То же самое подтверждаетъ Кантъ и въ метафизическихъ начальныхъ основаніяхъ правоученія: истинная республика не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ представительной системой народа.

Такимъ образомъ, Кантъ въ основу своего ученія о правѣ кладетъ уже не то или другое эмпирически познаваемое свойство человѣческой природы, какъ это дѣлали его предшественники, а совершенно абстрактное, чистое, такъ сказать, понятіе человѣка какъ разумнаго существа. У него естественное право, въ смыслѣ права, выводимаго изъ эмпирической природы человѣка, превращается въ право разума, какъ право, выводимое апріорно изъ требованій разума. Слѣдовательно, у Канта теорія естественнаго права получаетъ уже вполнѣ раціоналистическую постановку. Въ связи съ этимъ превращеніемъ естественнаго права въ право разума стоитъ и существенное измѣненіе, внесенное Кантомъ въ объясненіе перехода людей изъ естественнаго состоянія въ общественное. Онъ, правда, подобно своимъ предшественникамъ, принимаетъ ученіе объ общественномъ договорѣ. Но договоръ этотъ не является у него дѣломъ произвольнымъ, а разсматривается лишь какъ средство лучшаго удовлетворенія извѣстной потребности. Образованіе государства, по ученію Канта, есть безусловное требованіе разума. Безъ власти, охраняющей право, законъ свободы неосуществимъ, а потому люди должны составить государство, такъ какъ это— необходимое условіе осуществимости совмѣстной свободы всѣхъ и каждаго.

Критическій раціонализмъ Канта, подорвавшій основы раціоналистическаго догматизма Вольфа, и въ философіи права привелъ къ замѣнѣ Вольфовой системы системой Канта, что̀ и выразилось въ длинномъ рядѣ системъ естественнаго права Шмальца, Бауэра, Гуфеланда, Гроса, Роттека, Рейнгольда, Пфицера и другихъ. Благодаря тому, что критика Канта привела къ строгому отдѣленію апріорныхъ понятій отъ понятій эмпирическихъ, она вызвала еще бо̀льшее обособленіе философіи права и изученія положительнаго права. У послѣдователей Вольфа эмпирическія и апріорныя понятія постоянно смѣшивались, такъ какъ догматическій раціонализмъ ходячія понятія того времени принималъ безъ всякой критики за апріорныя данныя разума. Но критическій раціонализмъ не допускалъ уже болѣе такого смѣшенія. У Канта и его послѣдова-

телей философія права получаетъ строго отвлеченный и исключительно формальный характеръ, и тѣмъ еще болѣе нарушается связь теоріи и догмы.

Система Канта представляетъ собою завершеніе раціонализма и вмѣстѣ отправной пунктъ всего развитія философіи въ настоящемъ столѣтіи. Такъ что Кантъ, стоя на рубежѣ двухъ столѣтій, какъ бы соединяетъ ихъ, связываетъ своей системой философскія ученія XVIII и XIX столѣтій.

Чтобы довершить изложеніе воззрѣній Канта на явленія общественности, надо остановиться еще на его статьяхъ, посвященныхъ вопросамъ философіи исторіи, по тому времени весьма замѣчательныхъ [1].

Какъ бы ни рѣшался съ метафизической точки зрѣнія вопросъ о свободѣ воли, проявленія воли въ человѣческихъ дѣйствіяхъ, совершенно такъ же, какъ и всѣ другія явленія природы, опредѣляются общими законами природы. Поэтому исторія должна раскрыть правильный ходъ проявленія человѣческой воли. Такъ, хотя на первый взглядъ кажется, что браки, рожденія, смерти совершенно зависятъ отъ человѣческаго произвола и не подчинены никакому правилу, но ежегодныя таблицы браковъ, рожденій и смертей показываютъ постоянство ихъ числа и, слѣдовательно, подчиненіе ихъ постояннымъ законамъ природы, подобно перемѣнамъ погоды, при всей ихъ кажущейся прихотливости, подчиненнымъ все-таки строгой закономѣрности. Отдѣльные люди не сознаютъ того, что въ своей дѣятельности направляются законами природы и осуществляютъ ихъ, хотя, если бы законы и были имъ извѣстны, они не могли бы быть заинтересованы въ ихъ осуществленіи.

Такъ какъ люди дѣйствуютъ не инстинктивно, какъ животныя, но также и не какъ разумные граждане міра по установленному по общему соглашенію плану, то, казалось бы, и не можетъ быть о нихъ никакой планообразной исторіи. Однако, въ дѣйствительности можно найти путеводную нить такой исторіи: подобно тому какъ Кеплеръ эксцентрическіе пути планетъ свелъ къ опредѣленнымъ законамъ, Кантъ объясняетъ общій ходъ исторіи слѣдующими девятью положеніями.

Положеніе первое: всѣ природныя свойства существа

---

[1]) Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 1784. (французскій переводъ у Littré, A. Comte et la philosophie positive, 2 éd. 1864, pp. 54—68). Zum ewigen Frieden, 1795. Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? 1784. Всѣ эти статьи въ изданіи Розенкранца и Шуберта помѣщены въ первомъ отдѣленіи седьмой части Sämmtliche Werke. Th. VII, Abth. 1, SS. 143—154; 292—293; 315—427.

предназначаются къ полному современемъ и цѣлесообразному развитію.

Это подтверждается у всѣхъ животныхъ какъ внѣшнимъ, такъ и внутреннимъ, чрезъ разсѣченіе ихъ, наблюденіемъ. Органъ неупотребляемый, приспособленіе, недостигающее своей цѣли, было бы въ теологическомъ ученіи о природѣ противорѣчіемъ. Если мы отступаемъ отъ основного начала, мы получимъ не закономѣрную, а безцѣльно играющую природу, и безнадежная вѣроятность займетъ мѣсто руководной линіи разума.

Второе положеніе: въ человѣкѣ, какъ единственно разумномъ существѣ на землѣ, естественныя способности, направленныя на употребленіе разума, должны вполнѣ развиваться только въ цѣломъ родѣ, а не въ индивидѣ.

Разумъ есть безграничная способность расширять правила и способъ употребленія всѣхъ своихъ силъ далеко за предѣлы инстинкта. Разумъ дѣйствуетъ не инстинктивно, но нуждается въ опытѣ, упражненіи и обученіи. Поэтому для полнаго употребленія всѣхъ своихъ способностей человѣкъ долженъ бы былъ жить безконечно. Но такъ какъ по его природѣ продолжительность его жизни ограничена, то требуется для этого смѣна безчисленныхъ поколѣній, передающихъ одно другому свое просвѣщеніе, пока развитіе способностей не достигнетъ своего высшаго совершенства, и въ этомъ должна заключаться цѣль всѣхъ человѣческихъ стремленій.

Третье положеніе: природа хочетъ, чтобы человѣкъ все, что выше механическаго устройства его животнаго бытія, вполнѣ изъ себя самого производилъ и не былъ бы причастенъ никакому другому счастью или совершенству, какъ тому, какое онъ самому себѣ, свободный отъ инстинкта, собственнымъ разумомъ доставитъ.

Природа не дѣлаетъ ничего въ излишкѣ и въ пользованіи средствами не расточительна. Такъ какъ она дала человѣку разумъ и на немъ основанную свободу воли, то уже въ этомъ ясно выразилось ея намѣреніе. Человѣкъ не долженъ руководиться инстинктомъ, а долженъ все дать самъ себѣ: покровъ одеждой, безопасность и защиту, всѣ удобства жизни, сообразительность и мудрость и доброту воли—все это должно быть его собственнымъ дѣломъ, такъ какъ для человѣка важнѣе его достоинство, чѣмъ его благосостояніе. Прежнія поколѣнія выполняютъ свое трудное дѣло для подготовки позднѣйшимъ поколѣніямъ высшей ступени благосостоянія, не принимая сами участія въ подготовленномъ ими счастьѣ.

Четвертое положеніе: средствомъ развить всѣ способно-

сти человѣка, употребляемымъ при этомъ природой, служитъ антагонизмъ людей въ обществѣ, насколько онъ въ концѣ концовъ дѣлается причиной закономѣрнаго общественнаго порядка.

Кантъ разумѣетъ здѣсь подъ антагонизмомъ необщительную общительность людей, т.-е. стремленіе ихъ войти въ общеніе, соединенное, однако, съ постояннымъ сопротивленіемъ, вѣчно грозящимъ обществу разрушеніемъ. Человѣкъ наклоненъ къ общенію, такъ какъ онъ чувствуетъ себя въ общественномъ состояніи болѣе человѣкомъ. Но онъ имѣетъ также сильное влеченіе къ обособленію, изолированію, чувствуя въ себѣ противообщественную склонность все только по-своему рѣшать и сопротивляться всякому стѣсненію. Это сопротивленіе возбуждаетъ всѣ силы человѣка и подавляетъ его склонность къ лѣни, и, влекомый чувствомъ чести, жаждой власти и корыстью, онъ занимаетъ извѣстное положеніе среди другихъ людей. Это ведетъ къ первымъ шагамъ отъ дикости къ культурѣ, которая заключается собственно въ общественномъ достоинствѣ человѣка. Съ развитіемъ всѣхъ талантовъ, съ образованіемъ вкуса, съ успѣхами просвѣщенія общество становится нравственнымъ цѣлымъ.

Пятое положеніе: величайшая задача человѣческаго рода, къ разрѣшенію которой принуждаетъ его природа, есть достиженіе гражданскаго общества, основаннаго на правѣ.

Такъ какъ только въ обществѣ и именно въ такомъ, гдѣ существуетъ наибольшая свобода и постоянный антагонизмъ его членовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ точнѣйшее опредѣленіе и обезпеченіе границъ этой свободы, дабы она могла существовать на ряду съ свободой другихъ—такъ какъ только тамъ можетъ быть достигнута высшая цѣль природы—развитіе въ человѣчествѣ всѣхъ его способностей,—природа хочетъ также, чтобы общество само себѣ доставляло этотъ порядокъ. Поэтому въ обществѣ должно быть совершенно справедливое гражданское устройство, подчиняющее людей принудительной власти. Но именно это принудительное властвованіе содѣйствуетъ возвышенію достоинства людей совершенно такъ же, какъ растущія въ лѣсу деревья, загораживающія другъ другу свѣтъ солнца и доступъ воздуха съ боковъ, принуждены искать ихъ сверху и потому вырастаютъ высокія и прямыя, между тѣмъ какъ растущія отдѣльно, на просторѣ, разрастаются въ ширь и бываютъ низкими, корявыми и кривыми.

Шестое положеніе: эта задача есть вмѣстѣ и труднѣйшая, и всего позже разрѣшаемая человѣчествомъ.

Трудность здѣсь въ томъ, что человѣкъ есть животное, нуждаю-

щееся, при совмѣстной жизни съ другими, въ господинѣ, такъ какъ онъ всегда склоненъ злоупотреблять своей свободой въ отношеніи къ другимъ. Хотя, какъ разумное существо, человѣкъ и стремится къ закону, взаимно ограничивающему свободу всѣхъ, но эгоистическое животное влеченіе побуждаетъ его, гдѣ онъ смѣетъ, уклоняться самому отъ этого закона. Поэтому нуженъ надъ нимъ господинъ, который принуждалъ бы его подчинять свою личную волю волѣ, имѣющей общее значеніе, дабы каждый могъ быть свободенъ. Но откуда возьмется такой господинъ? Не иначе какъ изъ числа людей. Но, будучи человѣкомъ, и онъ, какъ всѣ люди, будетъ также животнымъ, точно такъ же нуждающимся въ господинѣ. Чтобы, не подчиняясь никому, быть все-таки одинаково справедливымъ и къ другимъ и къ себѣ самому, необходимо правильное представленіе о природѣ общественнаго устройства, большая опытность и добрая воля; но соединеніе этихъ трехъ условій дается лишь съ большимъ трудомъ и вырабатывается лишь долгимъ историческимъ развитіемъ общества.

Седьмое положеніе: задача достиженія совершеннаго гражданскаго общества зависитъ отъ задачи закономѣрности международныхъ отношеній и не можетъ быть безъ этого разрѣшена.

Какъ ни смѣются обыкновенно надъ проектами вѣчнаго мира, напримѣръ, Сенъ-Пьера и Руссо, можетъ быть, потому что они считали свои проекты сейчасъ же, непосредственно осуществимыми, но нельзя, въ дѣйствительности, не признать настоятельной нужды заставить государства выйти изъ беззаконнаго состоянія дикости и составить закономѣрный международный союзъ, въ которомъ бы всѣ государства, даже самыя мелкія, получали обезпеченіе правъ и безопасности. Всѣ войны надо понимать, какъ попытки добиться такого распредѣленія могущества между государствами, чтобы получилось уравновѣшенное мирное между ними соотношеніе. Эту борьбу, приводящую мало-по-малу къ мирному равновѣсію, можно объяснять двояко. Или, подобно Эпикуру, объясняющему все сущее постоянными движеніями атомовъ, самыми разнообразными способами сталкивающихся между собой, пока случайно не станутъ другъ къ другу въ отношеніе устойчиваго равновѣсія; или, напротивъ, можно видѣть въ этой борьбѣ правильный ходъ природы, постепенно возводящей человѣка отъ состоянія животности къ состоянію человѣчности. Только при этомъ послѣднемъ объясненіи историческое развитіе человѣчества представится намъ цѣлесообразнымъ.

Восьмое положеніе: исторію человѣческаго рода можно разсматривать какъ осуществленіе скрытаго плана при-

роды создать внутренно, а для этой цѣли также и внѣшнимъ образомъ, совершенное государственное устройство, при которомъ всѣ способности человѣчества получаютъ полное развитіе.

Это выводъ изъ предыдущаго положенія.

Девятое положеніе: философская попытка общую всемірную исторію обработать по направленному къ совершенному гражданскому соединенію человѣческаго рода плану природы сама содѣйствуетъ скорѣйшему осуществленію этой цѣли.

По вопросу объ обезпеченіи вѣчнаго мира Кантъ написалъ въ 1795 году особую статью Zum ewigen Frieden [1]). Она прямо начинается съ изложенія шести статей прелиминарнаго соглашенія о вѣчномъ мирѣ. Вотъ эти статьи: 1) Не должны быть заключаемы мирные договоры съ тайной оговоркой, дающей поводъ къ будущей войнѣ; 2) никакое государство, ни большое, ни малое, не можетъ быть пріобрѣтаемо другими ни по наслѣдству, ни мѣной, ни куплей, ни дареніемъ. 3) существованіе постоянныхъ армій современемъ должно быть прекращено; 4) не должны быть заключаемы государственные долги, обезпеченные внѣшней торговлей; 5) никакое государство не должно насильно вмѣшиваться въ устройство и управленіе другихъ государствъ; 6) никакое государство въ войнѣ съ другимъ не должно допускать враждебныхъ дѣйствій, устраняющихъ возможность довѣрія и по заключеніи мира, какъ тайныя убійства, отравленія, несоблюденіе капитуляцій, возбужденіе измѣны и т. п.

Мирное состояніе людей не есть вовсе естественное состояніе. Естественное состояніе, напротивъ, есть состояніе вражды. Мирное состояніе должно быть установлено. Для этого долженъ быть заключенъ окончательный договоръ о вѣчномъ мирѣ изъ трехъ гласныхъ статей и одной тайной. Гласныя статьи таковы: 1) государственное устройство въ каждомъ государствѣ должно быть республиканскимъ; 2) международное право должно быть основано на союзности, федерализмѣ свободныхъ государствъ; 3) мирно-гражданское право должно быть ограничено условіями общаго гостепріимства (Hospitalität). Тайная статья заключается въ томъ, что максимы философовъ объ условіяхъ возможности публичной свободы должны быть принимаемы въ соображеніе вооруженными къ войнѣ государствами.

---

[1]) Въ предисловіи, по поводу этого заглавія своей статьи, Кантъ сообщаетъ что „эта сатирическая надпись была сдѣлана на вывѣскѣ одного голландскаго трактира, изображавшей кладбище".

Къ каждой изъ этихъ статей Кантъ даетъ подробное объясненіе. Относительно первой статьи указывается, что республику онъ противополагаетъ не монархіи, а деспотіи, что сколько бы ни было правителей и будетъ ли государство монархіей, аристократіей или демократіей, оно можетъ быть во всѣхъ этихъ случаяхъ или республиканскимъ или деспотическимъ, такъ какъ отличительный признакъ республиканизма, по Канту, заключается въ обособленіи законодательной власти отъ исполнительной, а не въ числѣ правителей. Это обособленіе законодательной власти достигается участіемъ представительства въ законодательствѣ, и устройство правленія тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ меньше правителей и чѣмъ многочисленнѣе представительство. Республиканское устройство потому необходимо для обезпеченія вѣчнаго мира, что при немъ на объявленіе войны требуется согласіе гражданъ чрезъ ихъ представителей [1]). Между тѣмъ именно граждане несутъ на себѣ всѣ гибельныя послѣдствія войны. Они сами должны пополнять составъ арміи, платить налоги на покрытіе военныхъ издержекъ; они сильнѣе всего чувствуютъ послѣдствія непріятельскаго опустошенія страны. По всему этому граждане не могутъ легко рѣшаться на нарушеніе мира. Напротивъ, гдѣ подданные не принимаютъ участія въ рѣшеніи вопросовъ войны и мира, гдѣ правитель не участникъ государственнаго общенія, а собственникъ государства и самъ отъ войны не терпитъ никакихъ бѣдствій, но можетъ въ случаѣ побѣдъ прославиться, тамъ на войну рѣшаются легко по самымъ незначительнымъ поводамъ.

По поводу второй статьи Кантъ говоритъ, что мирныя отношенія между государствами не могутъ быть установлены такъ же, какъ между людьми—государственнымъ властвованіемъ. Люди, и подчиняясь государственной власти, остаются все-таки индивидуальными личностями. Но если бы всѣ государства ради обезпеченія мира подчинить одной государственной власти, то всѣ бы государства слились въ одно, всѣ народы въ одинъ народъ, утративъ свою индивидуальную самостоятельность. Но какъ государство можетъ развиться только при условіи сохраненія идивидуальной свободы гражданъ, такъ общая эволюція человѣчества предполагаетъ взаимодѣйствіе многихъ самостоятельныхъ народовъ.

---

[1]) Это не совсѣмъ вѣрно. Въ конституціонныхъ монархіяхъ, подходящихъ, по терминологіи Канта, подъ понятіе республикъ, прямого согласія представительнаго собранія на объявленіе войны не требуется. Но, конечно, косвенно, парламентъ можетъ противодѣйствовать нарушенію мира, отказывая въ вотированіи необходимыхъ для войны денегъ или привлекая къ отвѣтственности не въ мѣру воинственныхъ министровъ.

Такимъ образомъ, въ подчиненіи всѣхъ народовъ одной государственной власти кроется внутреннее противорѣчіе. Въ обезпеченіе мира между народами надо исходить не изъ начала властвованія, а изъ начала союзности, федеральности (Föderalität). Для этого надо установить между народами особаго рода союзъ, который можно назвать мирнымъ союзомъ (Friedensbund, foedus pacificum), отличающійся отъ мирнаго договора (Friedensvertrag, pactum pacis) тѣмъ, что договоръ прекращаетъ только одну данную войну, мирный же союзъ—всѣ войны вообще. Цѣль этого мирнаго союза не въ установленіи властвованія надъ государствами, а въ сохраненіи и обезпеченіи свободы всѣхъ соединившихся государствъ. Выполнимость такой союзности, постепенно долженствующей распространиться на всѣ государства и привести такимъ образомъ къ вѣчному миру, не представляется невозможной. Если могущественный и просвѣщенный народъ установитъ, по своей природѣ, склонную къ миру, истинно республиканскую форму правленія, то онъ образуетъ собою центръ тяготѣнія для постепеннаго федеративнаго, союзнаго, объединенія въ цѣляхъ обезпеченія мира и всѣхъ другихъ государствъ. Свободный мирный союзъ въ международныхъ отношеніяхъ по самой особенной ихъ природѣ является суррогатомъ государственной власти.

Подъ началомъ гостепріимства, Hospitalität, Кантъ разумѣетъ собственно свободу международнаго общенія, или, какъ самъ выражается, право посѣщенія чужихъ странъ, Besuchsrecht, долженствующее принадлежать всѣмъ людямъ. Это необходимое условіе общечеловѣческаго общенія, и что оно, дѣйствительно, все болѣе и болѣе развивается, доказывается уже уголовной репрессіей преступленій, совершаемыхъ и за предѣлами даннаго государства.

Тайная статья облекается тайной, такъ какъ очень полезное на дѣлѣ совѣщаніе съ философами можетъ показаться законодательной власти несовмѣстимымъ съ ея достоинствомъ, умаляющимъ ея авторитетъ. Для облегченія практическаго примѣненія этого важнаго средства Кантъ и считаетъ нужнымъ прикрыть его тайной.

Но при такомъ свободномъ мирномъ союзѣ, чѣмъ же, дѣйствительно, обезпечивается ненарушеніе мира? Великимъ художникомъ—природой, natura daedala rerum [1])—отвѣчаетъ Кантъ.

Въ механическомъ дѣйствіи природы всегда видится цѣлесообразность. Независимо отъ ихъ воли природа приводитъ людей къ осуществленію объективной цѣли человѣческаго рода. Первоначальное, провизорное, состояніе, въ какое природа ставитъ лю-

---

[1]) Titus Lucretius. Carus. De rerum naturae, V, 234.

дей, опредѣляется тремя началами: 1) людямъ возможно жить во всѣхъ частяхъ земной поверхности; 2) войнами они понуждаются разселяться по всей землѣ, даже въ самыхъ суровыхъ мѣстностяхъ, и 3) войнами же принуждаются люди вступать между собою въ болѣе или менѣе законныя отношенія. Сдѣлавъ всѣ мѣстности годными для житья людей, природа и заставляетъ людей разселиться повсюду посредствомъ войнъ. Главное и первое орудіе войны изъ всѣхъ животныхъ—лошадь. Поэтому первый переходъ отъ бродячаго, звѣроловнаго образа жизни составляетъ прирученіе лошадей, затѣмъ посѣвъ, сперва для пищи лошадей, затѣмъ и людей, и такимъ образомъ постепенно совершается переходъ къ земледѣлію и затѣмъ къ промышленности, торговлѣ и къ мирнымъ отношеніямъ.

Природа осуществляетъ цѣли помимо воли людей: fata volentem ducunt, nolentem trahunt. Если бы внутренняя неурядица оказалась недостаточной для понужденія народа подчиниться законамъ, то эта цѣль во всякомъ случаѣ достигнется вліяніемъ общей первоначальной враждебности народовъ, вынуждающей каждый народъ, для возможности отстоять свое существованіе и самостоятельность въ отношеніи къ другимъ народамъ съ должною силой, организоваться въ государство. Но, съ другой стороны, поглощеніе всѣхъ національныхъ различій и особенностей мертвящимъ и неизбѣжно приводящимъ къ бездушному деспотизму единствомъ всемірной монархіи погубило бы и послѣдніе зачатки добра. Поэтому природа стремится къ сохраненію разнообразія и обособленности національностей, достигая этого двумя способами: различіемъ языковъ и различіемъ религій у разныхъ народовъ. Эти различія, поддерживая обособленность народовъ и возбуждая въ нихъ все болѣе живое соревнованіе въ развитіи религіозной жизни и народной словесности, содѣйствуютъ духовному совершенствованію человѣчества. Вмѣстѣ съ тѣмъ сама же природа создаетъ и противовѣсъ крайностямъ національной обособленности, внушая народамъ, по мѣрѣ ихъ общественнаго развитія, промышленный и торговый духъ, приводящій къ общечеловѣческому общенію и всегда враждебный войнамъ.

Замиреніе представляетъ собою какъ бы отрицательный результатъ общественнаго развитія. Все его значеніе—въ прекращеніи войнъ, въ прекращеніи зла. Положительный результатъ общественнаго развитія заключается въ просвѣщеніи. Выясненію понятія просвѣщенія Кантъ посвятилъ также особую статью: Was ist Aufklärung? 1784.

Лѣность и косность большинству людей препятствуютъ выйти

изъ пассивной зависимости отъ обстоятельствъ и достигнуть просвѣщенія, дающаго силу и самостоятельность. Однако, общество все-таки можетъ само собой просвѣтиться и даже, если только ему оставляютъ свободу, непремѣнно просвѣтиться. Въ сколько-нибудь многочисленномъ обществѣ всегда найдутся достаточно самостоятельно мыслящіе, способные разумно оцѣнить свое собственное достоинство и призваніе каждаго человѣка, и потому медленно и постепенно, но просвѣщеніе все же распространяется. Для возможности просвѣщенія требуется только свобода и притомъ самая безвредная свобода — свобода пользоваться открыто своимъ разумомъ. Однако, на дѣлѣ слышится со всѣхъ сторонъ: не резонировать, не разсуждать! Офицеръ приказываетъ не разсуждать, а экзерцировать! Финансъ-совѣтникъ — не разсуждать, а платить. Священникъ — не разсуждать, а вѣрить! Лишь одинъ Правитель міра говоритъ: разсуждайте, какъ хотите и о чемъ хотите, но повинуйтесь! На землѣ же вездѣ ограниченія свободы. Какія же ограниченія вредны просвѣщенію? А, можетъ, бываютъ даже споспѣшествующія ему? Открытое пользованіе своимъ разумомъ дожно быть всегда свободно; только при этомъ условіи можетъ развиться просвѣщеніе. Открытымъ пользованіемъ разумомъ (der öffentliche Gebrauch der Vernunft) Кантъ называетъ тотъ случай, когда кто, какъ ученый, всему читающему міру предлагаетъ свои соображенія. Отъ такого открытаго пользованія Кантъ отличаетъ частное (privat), когда кто въ своемъ общественномъ положеніи (bürgerlichen Posten) или должности руководится разумомъ. Такъ вотъ, бываютъ такія общественныя и государственныя функціи, къ которымъ выполняющія ихъ непосредственно лица должны относиться совершенно пассивно, чтобы не нарушить необходимаго для успѣха единства дѣйствія. Тутъ требуется не разсужденіе, а подчиненіе, исполненіе. Такъ, въ арміи нельзя допустить обсужденія подчиненнымъ при исполненіи долга службы цѣлесообразности распоряженій начальника; но, какъ ученый, онъ не долженъ быть стѣсняемъ въ обсужденіи правильности дѣйствій начальника. Гражданинъ не можетъ отказаться отъ исполненія наложенныхъ на него обязанностей; но вмѣстѣ съ тѣмъ его не слѣдуетъ стѣснять въ свободѣ теоретическаго общаго обсужденія достоинствъ и недостатковъ существующей системы управленія, такъ какъ caesar non est supra grammaticos. Если кто спроситъ, живемъ ли мы теперь въ просвѣщенномъ вѣкѣ? то надо отвѣчать: нѣтъ, но въ вѣкѣ просвѣщенія.

Мудрый правитель не признаетъ за собой права давать людямъ предписанія въ дѣлахъ вѣры. Но этотъ духъ свободы доженъ быть

расширенъ дальше, такъ какъ не можетъ вредить спокойствію и единству общества. Въ отношеніи къ искусствамъ и наукамъ правительство не можетъ имѣть никакого интереса стѣснять ихъ. Но, признавая свободу и значеніе науки, послѣдовательно приходится признать свободу и за критикой самаго законодательства, регулирующаго такъ или иначе свободу совѣсти, мысли, искусства. Свобода совѣсти, мысли, художественнаго творчества, возвышая духъ народа, дѣлаетъ его все больше способнымъ и къ свободѣ дѣйствія.

Кантъ, въ изложенныхъ мною статьяхъ, высказываетъ немало положеній, положенныхъ въ основу своихъ ученій историческoй школой и даже прямо позитивизмомъ. Литтрэ относитъ Канта, на ряду съ Тюрго, Кондорсе, Сенъ-Симономъ, къ предшественникамъ Огюста Конта [1]). И въ самомъ дѣлѣ Кантъ не признаетъ исторіи дѣломъ человѣческаго произвола, а считаетъ историческое развитіе человѣчества подчиненнымъ объективному началу. Современный мыслитель сказалъ бы—законамъ, но въ прошломъ столѣтіи такое злоупотребленіе въ примѣненіи, по крайней мѣрѣ, къ явленіямъ общественнымъ не установилось, и самъ Кантъ всегда употреблялъ слово законъ въ смыслѣ велѣнія. Онъ называлъ, какъ мы видѣли, это объективное начало, опредѣляющее постепенный ходъ историческаго развитія, планомъ природы, не объясняя, однако, ближайшимъ образомъ этого выраженія. Подобно Конту, Кантъ военный бытъ съ преобладаніемъ враждебныхъ отношеній между народами считаетъ первичной формой общественной жизни, постепенно смѣняющейся мирнымъ, промышленнымъ бытомъ. Въ историческомъ измѣненіи общественной жизни Кантъ видитъ, какъ и Контъ, прогрессъ, улучшеніе, побѣду человѣчности, разума, активнаго альтруизма надъ животнымъ эгоизмомъ и пассивностью. Какъ Кантъ, такъ и Контъ, главнымъ факторомъ общественнаго развитія считаютъ успѣхъ духа, просвѣщеніе. Въ согласіи также съ Контомъ, и Кантъ указываетъ на общеніе, какъ на важнѣйшее условіе развитія человѣчества. Но въ отличіе отъ Конта, Кантъ съ особой силой выдвигаетъ значеніе индивидуальной свободы и обособленности различныхъ народностей. Контъ, какъ мы увидимъ, національному разнообразію и обособленности не придаетъ никакого значенія для общественной эволюціи и идеаломъ общества рисуетъ въ своемъ катехизисѣ такой общественный порядокъ, гдѣ вовсе не будетъ правъ, а только обязанности.

---

[1]) Littré, A., Comte et philosophie positive. 2 éd. 1864, pp. 38, 39, 53—70.

ГЛАВА IV.

Научная разработка права въ Россіи [1]).

§ 27. Общая характеристика.

Излагая исторію философіи права, мы до сихъ поръ ни слова не сказали о развитіи этой науки въ нашемъ отечествѣ. Мы сдѣлали это не потому, чтобы не считали дѣятельности русскихъ юристовъ достойной вниманія. Русскому юристу стыдно не знать своихъ предшественниковъ. Много или мало они сдѣлали, мы должны это знать. Да къ тому же мы можемъ пожаловаться развѣ только на малое число людей, посвятившихъ себя научному изученію права, но никакъ не на ихъ качество.

Если я обходилъ до сихъ поръ молчаніемъ русскую юридическую литературу, то это сдѣлано было лишь потому, что русское правовѣдѣніе имѣетъ свою особую исторію, не укладывающуюся въ общія рамки историческаго развитія правовѣдѣнія. Наше отношеніе къ западной наукѣ можно сравнить съ отношеніемъ глоссаторовъ къ римской юриспруденціи. И намъ приходилось начинать съ усвоенія плодовъ чужой работы, и намъ прежде всего надо было подняться до уровня иноземной науки. Но только наше положеніе было менѣе благопріятно, наша задача несравненно тяжелѣе, нежели задача, выпавшая на долю глоссаторовъ. Предъ тѣми была наука уже законченная, завершившая свое развитіе, остановившаяся въ своемъ движеніи. Имъ некуда было торопиться, некого было догонять. Совсѣмъ инымъ представлялось наше положеніе. Мы не могли, какъ они, спокойно работать надъ усвоеніемъ плодовъ опередившей насъ науки Запада. Наука эта— наука живая. Она развивается съ каждымъ днемъ, идетъ впередъ, и намъ приходилось сразу дѣлать два дѣла: и наверстывать старое и упущенное нами, и не отставать, поспѣвать за западной наукой въ ея прогрессивномъ развитіи. Тѣмъ не менѣе, въ какихъ-нибудь полтораста лѣтъ мы почти успѣли наверстать

[1]) Станиславскій. О ходѣ законовѣдѣнія въ Россіи, 1853. Благовѣщенскій, Исторія метода законовѣдѣнія въ XVIII и XIX вѣкѣ. Въ журналѣ „М. Н. Пр." 1835, № VI и VII. Дегай, Пособія и правила изученія россійскихъ законовъ. М. 1831, стр. 117—142. Реппенкампфъ, Очерки юридической энциклопедіи. 1880, стр. 12—21.

отдѣлявшую насъ отъ западныхъ юристовъ разницу въ слишкомъ шесть столѣтій.

Изученіе не только правовѣдѣнія въ собственномъ смыслѣ, но даже и этики появляется у насъ не ранѣе XVIII столѣтія. По крайней мѣрѣ, мы не нашли указаній на преподаваніе практической философіи ни въ кіевской, ни въ московской академіи, которыя бы относились къ предшествующему времени. Такъ, въ кіево-могилянской коллегіи преподаваніе философіи дѣлилось на три части: логику, физику и метафизику. Этика отсутствуетъ. Изъ приведеннаго у Макарія Булгакова конспекта курса философіи, читаннаго Іосифомъ Кроковскимъ въ 1686 и 1687 годахъ, видно, что онъ въ немъ обходилъ молчаніемъ всѣ этическіе вопросы [1]). Въ грамотѣ, данной въ 1682 году греко-славяно-латинской академіи царемъ Ѳеодоромъ Алексѣевичемъ, предписывается между прочимъ преподавать „ученіе правосудія и духовнаго и мірского" [2]), но предписаніе это осталось неосуществленнымъ [3]).

Первое изъ имѣющихся у насъ указаній на преподаваніе этики и политики относится къ училищу, открытому въ Москвѣ въ 1703 году. Первымъ ея директоромъ былъ Эрнестъ Глюкъ, „лифляндскій препозитъ, нынѣ полоняникъ". Въ этомъ училищѣ, извѣстномъ также подъ именемъ „Нарышкинскаго", потому что оно помѣщалось въ домѣ умершаго тогда боярина Василія Ѳедоровича Нарышкина [4]), нѣкто Іоаннъ Рейхмутъ училъ, между прочимъ, „изъ философіи дѣлательныя этику и политику". Школа эта была закрыта въ 1715 году [5]).

Точно такъ же лишь при Петрѣ I получаетъ впервые опредѣленную организацію практическое обученіе праву въ учрежденіи коллегіи-юнкеровъ. О немъ говорится уже въ генеральномъ регламентѣ (гл. 36), но болѣе обстоятельныя опредѣленія о коллегіи-юнкеровъ находимъ въ изданныхъ въ слѣдующемъ 1722 году герольдмейстерской инструкціи и табели о рангахъ. Въ герольдмейстерской инструкціи [6]) предписывается учредить краткую школу для изученія гражданскихъ и экономическихъ дѣлъ, а табель о

[1]) Макарій Булгаковъ. Исторія Кіевской академіи. Спб. 1843, стр. 65, 67.

[2]) „Древн. Рос. Вивліоѳ.", т. VI, стр. 397. Смирновъ. Исторія Московской академіи. Спб. 1855, стр. 12.

[3]) Благовѣщенскій. „Ж. М. Н. Пр." 1853, LXXX, стр. 25.

[4]) Смирновъ, Исторія Моск. акад., стр. 82. Владимірскій-Будановъ, Государство и народное образованіе. I, стр. 275—282.

[5]) Пекарскій, Наука и литература. I, стр. 126—132. Бантышъ-Каменскій, Словарь, II, стр. 33.

[6]) П. С. З. № 3896.

рангахъ [1]) даетъ болѣе точное обозначеніе состава этого обученія: „а именно: что касается до праваго суда, такъ же торгамъ внѣшнимъ и внутреннимъ, къ прибыли имперіи и экономіи“, словомъ, поясняетъ табель, что „коллежскимъ правленіямъ надлежитъ“. Такимъ образомъ, „уже здѣсь, замѣчаетъ Владимірскій-Будановъ, встрѣчается это соединеніе юридическаго образованія въ собственномъ смыслѣ съ экономическимъ, которому суждено было удержаться навсегда въ нашемъ юридическомъ образованіи“ [2]) и, прибавлю я, составить его характерную и, безъ сомнѣнія, весьма счастливую особенность сравнительно съ тѣмъ образованіемъ, какое получаютъ обыкновенно западные юристы.

Табель о рангахъ опредѣлила также число юнкеровъ, какое могло быть въ каждой коллегіи, а именно „по 6 и 7 человѣкъ или меньше, а ежели болѣе надобно, то съ доклада“.

При военной коллегіи подобный же институтъ возникъ еще въ 1716 году, когда было приказано „для науки аудиторскихъ дѣлъ взять въ военную коллегію изъ шляхетскихъ недорослей двадцать человѣкъ добрыхъ и молодыхъ, грамотѣ и писать умѣющихъ [3]). Нашлось, однако, только семь человѣкъ, да и тѣ къ аудиторскому дѣлу оказались негодны за малолѣтствомъ. По вторичному требованію былъ выбранъ одинъ Макшѣевъ; но и тотъ былъ слабъ въ ариѳметикѣ [4]). О дальнѣйшихъ вызовахъ недорослей къ обученію аудиторской наукѣ нѣтъ никакихъ указаній. Вѣроятно, позднѣе и въ военной коллегіи были примѣнены общія постановленія о коллегіи юнкеровъ [5]).

Преподаваніе права въ Нарышкинскомъ училищѣ и въ коллегіяхъ не оставило, однако, послѣ себя никакого прочнаго результата. Оно на себя обращаетъ наше вниманіе только какъ первыя попытки ввести у насъ изученіе права, но попытки неудачныя: не ими заложено было первое начало русскаго правовѣдѣнія. Это заслуга всецѣло принадлежитъ нашимъ университетамъ, пересадившимъ на русскую почву и возрастившимъ на ней юридическую науку. Зародившаяся въ университетахъ, она и до сихъ поръ развивается главнымъ образомъ университетскими силами, такъ что развитіе юридической науки стоитъ у насъ въ тѣсной связи

---

[1]) П. С. З. № 3890.

[2]) Владимірскій-Будановъ, стр. 175.

[3]) Указъ 11 апр. 1716; въ П. С. З. его нѣтъ, напечатанъ у Розенгейма.

[4]) Розенгеймъ, Очеркъ исторіи военно-судныхъ учрежденій въ Россіи, стр. 174.

[5]) Бобровскій. Развитіе способовъ и средствъ для образованія юристовъ военнаго и морского вѣдомствъ въ Россіи. Спб. 1879, стр. 259.

съ исторіей университетовъ. Причину этого понять не трудно. При слабомъ развитіи литературы профессорскія лекціи получали значеніе главнаго органа развитія юридической науки. Нерѣдко мы встрѣчаемся тутъ съ такимъ явленіемъ, что профессоръ, не оставившій почти никакихъ произведеній, профессоръ, имя котораго въ печати извѣстно лишь по двумъ-тремъ рѣчамъ, произнесеннымъ имъ на торжественныхъ университетскихъ актахъ, по своему вліянію на учениковъ долженъ быть поставленъ весьма высоко, какъ крупный дѣятель въ развитіи у насъ юридической науки. Аудиторія такого непечатавшагося профессора нерѣдко оказывалась питомникомъ лучшихъ силъ среди нашихъ юристовъ, теоретиковъ и практиковъ, и чрезъ нихъ вліяла и на развитіе права и на его разработку.

Это явленіе объясняется тѣмъ, что дѣятельность нашихъ ученыхъ юристовъ до самаго послѣдняго времени ограничивалась, главнымъ образомъ, усвоеніемъ результатовъ юридической науки Запада. Новый профессоръ, обыкновенно поучившійся въ заграничныхъ университетахъ, приносилъ съ собой на каѳедру то лучшее, что онъ нашелъ и усвоилъ у западныхъ собратьевъ. Усвоеніе результатовъ западной науки и умѣлая передача ихъ своимъ слушателямъ составляли уже сами по себѣ дѣло трудное и весьма почтенное. Работа этихъ дѣятелей ускоряла развитіе нашей юридической мысли, имѣвшей своей задачей прежде всего возвыситься до уровня западной науки.

Заслуга этихъ людей очень велика. Но, передавая въ лекціяхъ только плоды западной науки, они не могли чувствовать внутренней потребности издавать свои произведенія въ свѣтъ. Являлось какое-нибудь внѣшнее побужденіе напечатать, они печатали. И многія изъ напечатанныхъ такимъ образомъ актовыхъ рѣчей и диссертацій занимаютъ весьма видное мѣсто въ литературѣ. Не было такого побужденія, и имя профессора не появлялось въ печати, и только въ устномъ преданіи сохранялась и распространялась его слава.

Если, такимъ образомъ, исторія русскаго правовѣдѣнія почти сливается съ исторіей русскихъ университетовъ, то, понятно, и главныя стадіи развитія у насъ юридической науки должны быть тѣ же, что и развитія университетскаго образованія. Дѣятельность академическаго университета въ Петербургѣ; первыя пятьдесятъ лѣтъ существованія Московскаго университета; основаніе новыхъ университетовъ въ Харьковѣ, въ Казани, въ Петербургѣ въ первой четверти XIX-го столѣтія; университетскій уставъ 1835 года, изданіе университетскаго устава 1863 года—всѣ эти событія уни-

верситетской жизни являются вмѣстѣ естественными рубежами послѣдовательныхъ стадій развитія русскаго правовѣдѣнія. Да иначе и не могло быть уже потому, что намѣченные мною періоды представляютъ собою и періоды нашего гражданскаго развитія. Время дѣятельности академическаго университета вѣдь это не что иное, какъ средина XVIII-го вѣка, эпоха рѣзкой борьбы русскаго съ иноземнымъ, когда наслѣдіе, оставленное великимъ преобразователемъ, пришедшееся не по плечу его преемникамъ, приходитъ въ упадокъ, разрушается, когда и въ управленіи и въ законодательствѣ царитъ полнѣйшая неурядица. Первое полустолѣтіе московскаго университета совпадаетъ съ вѣкомъ Екатерины Великой, ея наказа, уложенной комиссіи. Затѣмъ слѣдуетъ александровская эпоха съ ея просвѣтительнымъ и либеральнымъ направленіями, когда Монтескье, соперничавшій у насъ въ концѣ XVIII вѣка съ Вольфомъ, смѣняется Руссо и Кантомъ, когда чуть было не ввели у насъ французскихъ кодексовъ. На смѣну этой эпохѣ явился суровый режимъ Николая I, составителя Свода Законовъ, когда наука волей-неволей, отрѣшенная отъ современныхъ практическихъ вопросовъ, обращается къ изученію исторіи нашего права. Наконецъ, университетскій уставъ 1863 г., ровесникъ важнѣйшихъ законодательныхъ реформъ царствованія Александра II—манифеста 19 февраля, земскаго положенія, судебныхъ уставовъ—открылъ предъ русскимъ юристомъ значительно расширившееся поприще общественной дѣятельности, вслѣдствіе чего историческое направленіе естественно смѣнилось практическимъ.

§ 28. Академическій университетъ [1]).

Учрежденная въ 1725 г. по мысли Петра Великаго Академія Наукъ съ самаго начала предназначалась быть учрежденіемъ не только ученымъ, но и учебнымъ. Члены Академіи должны были и читать лекціи, являлись и профессорами и, такимъ образомъ, при ней образовался, хотя и не получилъ прочной организаціи, первый въ Россіи университетъ.

Въ числѣ положенныхъ по уставу академическихъ каѳедръ значилась и каѳедра правовѣдѣнія. Неволинъ почему-то полагалъ, что каѳедра эта оставалась въ ней постоянно праздной [2]). Но это

---

[1]) Пекарскій. Исторія Академіи Наукъ. Спб. 2 тома. 1870, 1873. Сухомлиновъ, Исторія Россійской Академіи. Выпускъ 2, 1875, стр. 4—38.

[1]) Неволинъ, Энциклопедія. II, § 1028; съ его словъ это повторяетъ и Благовѣщенскій, „Ж. М. Н. Пр.“ LXXX, стр. 27.

невѣрно. Уже въ 1725 году (3 дек.) заключенъ былъ контрактъ съ Бекенштейномъ, читавшимъ тогда лекціи въ кенигсбергскомъ университетѣ и приглашеннымъ въ Академію на 5 лѣтъ профессоромъ правовѣдѣнія. Онъ прибылъ въ Петербургъ въ 1726 году и оставался тамъ до 1735, когда, уволенный изъ Академіи, онъ возвратился въ Кенигсбергъ. Сохранились извѣстія, что онъ, будучи академикомъ, составлялъ „Исторію права публичнаго", а также по приказу Остермана написалъ „Толкованіе на россійское уложеніе". Ни то, ни другое до насъ не дошло. Изъ напечатанныхъ его произведеній какое-либо отношеніе къ правовѣдѣнію имѣетъ развѣ руководство къ герольдикѣ, которая тогда считалась юридическимъ предметомъ. Въ заслугу Бекенштейну слѣдуетъ поставить, что онъ былъ однимъ изъ тѣхъ немногихъ академиковъ, которые исполняли возложенную на нихъ обязанность читать лекціи [1]. Кромѣ того, съ октября 1731 года онъ былъ приглашенъ къ участію въ занятіяхъ юстицъ-коллегіи эстляндскихъ и курляндскихъ дѣлъ [2].

Одновременно съ Бекенштейномъ каѳедру правоучительной философіи занималъ Х. Фр. Гроссъ, читавшій лекціи по книгѣ Пуфендорфа: „Объ обязанностяхъ гражданина и человѣка". Въ числѣ его учениковъ былъ, между прочимъ, князь Антіохъ Кантемиръ. Гроссъ составилъ также нѣсколько диссертацій по своему предмету [3]. Онъ находился въ академіи съ 1725 года по 1731, когда получилъ мѣсто въ брауншвейгъ-вольфенбюттель-бланкенбургскомъ посольствѣ въ Петербургѣ. При вступленіи на престолъ Елизаветы былъ привлеченъ къ слѣдствію и въ январѣ 1741 года лишилъ себя жизни, застрѣлившись изъ пистолета [4].

Преемникомъ Бекенштейна былъ Штрубе де-Пирмонтъ, назначенный академикомъ въ 1738 году и бывшій до того секретаремъ Бирона. Онъ не отличался такой же строгой честностью и добросовѣстностью, какъ его предшественникъ въ Академіи. Но это былъ человѣкъ весьма талантливый, ловкій и дѣятельный, бравшійся за какое угодно дѣло. Онъ оставилъ нѣсколько сочиненій по естественному праву [5], а также и по русскому праву.

---

[1] Ученыя Записки Академіи въ I и III отд., т. III, стр. 680, есть исчисленіе предметовъ, которые онъ преподавалъ.

[2] Пекарскій, Исторія Академіи, I, стр. 197—210.

[3] Учен. Зап. Акад. VII, приложеніе № 4.

[4] Пекарскій, Ист. Акад. I, стр. 213—225.

[5] До поступленія въ Академію въ 1732 году онъ напечаталъ въ Амстердамѣ Recherche de l'origine ei des fondements du droit de la nature, traduite d'un manuscrit anglais. Сдѣлавшись академикомъ, онъ издалъ въ 1740 г. Recherche

По русскому праву Штрубе составилъ два произведенія; одно изъ нихъ — „Краткое руководство къ россійскимъ правамъ“, не было напечатано и сохранилось лишь въ рукописномъ переводѣ академическаго переводчика Василія Лебедева [1]). Составлять это руководство Штрубе самъ предложилъ въ 1747 году Академіи, такъ какъ онъ считалъ неприличнымъ изъяснять юношеству въ Россійской Имперіи гражданское право древнихъ римлянъ, а преподавать русское право совершенно невозможно, „ежели напередъ сочинено не будетъ краткое руководство къ россійскимъ правамъ, которое бы какъ учащіе, такъ и учащіеся въ основаніе ихъ упражненія полагать могли“.

Академія согласилась на это предложеніе, и Штрубе получилъ даже при этомъ прибавку къ своему жалованью. Но въ 1755 г. это прибавочное содержаніе было прекращено, „понеже“, говорится въ протоколѣ академической канцеляріи, „при точнѣйшемъ разсмотрѣніи оказалось, что оная книга сочинена не тѣмъ образцомъ, какъ онъ обѣщался и ее назвалъ, т.-е. краткимъ руководствомъ, ибо въ оной ничего болѣе не учинено, какъ только, что подъ кратками заглавіями расположены матерія и содержаніе указовъ, регламентовъ и прочаго во всемъ ихъ пространствѣ отъ слова до слова, какъ, напр., весь вексельный уставъ, весь воинской уставъ съ процессомъ, большая часть Уложенія и Указной книги и пр.; почему упомянутая книга къ тому намѣренію, для котораго приказано было ему оную сочинять, т.-е. россійскому юношеству вмѣсто краткаго руководства, явилась неспособною и еще меньше того для внесенія въ оную отъ слова до слова всего того, что въ особливыхъ, напечатанныхъ уже книгахъ, содержится, — оную, такимъ образомъ, какъ отъ него подано въ печать,

---

nouvelle de l'origine et des fondements du droit de la nature, представляющее лишь переработку перваго Recherche; но тутъ уже нѣтъ никакихъ указаній на англійскій оригиналъ, и въ предисловіи Штрубе говоритъ о первомъ, какъ о своемъ оригинальномъ произведеніи. Слѣдуетъ поэтому думать, что, выдавая книгу, изданную имъ въ 1732 г., за переводъ какой-то англійской рукописи, Штрубе поступилъ такъ изъ скромности и, въ дѣйствительности, это было его собственное произведеніе. Его Recherche nouvelle было переведено на голландскій языкъ, и, кромѣ того, перепечатано въ Амстердамѣ (1744). Въ 1760 году онъ напечаталъ Introduction à la jurisprudence naturelle, предназначавшееся въ руководство для кадетскаго корпуса. Наконецъ, въ 1774 г. онъ напечаталъ еще Catéchisme de la nature, où l'on a tâché de mettre dans un plus grand jour les fondements de la jurisprudence naturelle, de la morale strictement dite et de la politique privée. Здѣсь перепечатанъ первый трудъ Штрубе.

[1]) Рукопись Академической Библіотеки по печатному каталогу № 98, in-folio. 2 тома.

произвесть за излишнее признано“ [1]). Съ этимъ приговоромъ академической канцеляріи никакъ нельзя согласиться. Книга Штрубе представляла собою систематически расположенную выборку дѣйствовавшихъ въ то время законовъ. Ничего другого, конечно, и нельзя было ожидать отъ первой попытки составить руководство къ изученію дѣйствующаго русскаго права. Съ этого, естественно, надо было начать его изученіе. Что такая работа представлялась безусловно необходимой въ то время, что безъ нея нельзя было пойти дальше, лучше всего доказывается тѣмъ, что въ концѣ XVIII-го и началѣ XIX-го столѣтій явился цѣлый рядъ совершенно такихъ же работъ, не представлявшихъ иногда даже и систематическаго изложенія, а замѣнявшихъ его просто азбучнымъ порядкомъ. И такіе сборники издавались не только для практическаго употребленія, но иногда прямо для цѣлей учебныхъ. Такимъ образомъ, признавъ печатаніе труда Штрубе „излишнимъ“, академическая канцелярія сдѣлала этимъ только то, что трудъ Штрубе остался почти никому неизвѣстнымъ, скоро былъ забытъ, а черезъ тридцать лѣтъ другимъ вновь пришлось продѣлать ту же работу систематическаго изложенія дѣйствующаго законодательства, какую уже разъ сдѣлалъ Штрубе и значенія которой Академія не сумѣла понять, можетъ быть, потому, что въ ней тогда, кромѣ Штрубе, не было ни одного юриста.

Другое произведеніе Штрубе, относящееся къ русскому праву, есть произнесенная имъ 6 сент. 1756 года рѣчь „Sur l'origine et les changements des lois russiennes“. Эта рѣчь была напечатана также въ русскомъ переводѣ Семена Нарышкина. „О началѣ и перемѣнахъ россійскихъ законовъ“. Это есть первое печатное изслѣдованіе по исторіи русскаго права. Вмѣстѣ съ тѣмъ оно обращаетъ на себя вниманіе потому, что въ ней Штрубе примѣнилъ пріемы сравнительнаго изученія. Онъ именно сравнивалъ русскіе законы съ германскими, въ особенности съ датскими и шведскими, и его изслѣдованіе настолько изобиловало по тому времени фактами, что извѣстный историкъ Шлецеръ воспользовался имъ, между прочимъ, для подтвержденія своего мнѣнія о происхожденіи Руси.

Вскорѣ по произнесеніи этой рѣчи Штрубе поручено было изданіе французской газеты. Штрубе заявилъ было съ своей стороны условія принятія имъ такого порученія, требовалъ, между прочимъ, чтобы отъ него зависѣлъ выборъ статей. Но въ отвѣтъ на это ему пригрозили отставкой. Онъ началъ тогда изданіе, но

---

[1]) У Владимірскаго-Буданова все это приписано Бекенштейну, см. стр. 185.

не прошло и года, какъ онъ рѣшительно отказался отъ редакторства. Тогда академическая канцелярія уволила его изъ Академіи, и, хотя онъ жаловался на это сенату, въ Академію онъ уже болѣе не воротился. Онъ служилъ потомъ въ коллегіи иностранныхъ дѣлъ. Годъ смерти его въ точности не извѣстенъ. Думаютъ, что онъ умеръ около 1790 года [1]).

Преемникомъ Штрубе былъ Георгъ Фредерикъ Федоровичъ [2]) съ 1759 по 1770 г.; это былъ вмѣстѣ и послѣдній юристъ въ Академіи.

Профессора правовѣдѣнія въ академическомъ университетѣ были все не русскіе. Но они воспитали первыхъ русскихъ образованныхъ юристовъ, хотя изучать собственно правовѣдѣніе находилось не много охотниковъ. Наиболѣе подробныя свѣдѣнія имѣются въ нашей литературѣ объ Алексѣѣ Яковлевичѣ Полѣновѣ (1738—1816) [3]). По окончаніи курса въ академическомъ университетѣ, гдѣ онъ слушалъ лекціи правовѣдѣнія у Федоровича, онъ былъ посланъ за границу въ Страсбургъ и затѣмъ, по собственному желанію, перешелъ въ Геттингенъ. Любопытно, что онъ придавалъ особое значеніе исторической подготовкѣ и потому посвятилъ значительную часть своего заграничнаго пребыванія изученію исторіи. Это вызвало на него нареканія академическаго собранія, находившаго, что онъ этимъ уклоняется самовольно отъ указанной ему задачи изучать право. Сохранился любопытный отвѣтъ Полѣнова, въ которомъ онъ разъясняетъ академикамъ необходимость для юриста историческаго образованія, ссылаясь въ доказательство на представителей гуманистическаго направленія (Альціата, Куяція и др.) и голландской школы (Бинкерсгука, Скельтинга и др.).

При посылкѣ Полѣнова имѣлось въ виду приготовить его къ замѣщенію въ Академіи каѳедры правовѣдѣнія. Но отношенія, въ какія онъ сталъ къ Академіи, благодаря своему рѣзкому отвѣту академическому собранію, и въ особенности интриги, царившія тогда въ Академіи, сдѣлали то, что онъ остался только переводчикомъ и, видя, что ему ничего лучшаго не дождаться, перешелъ на службу въ сенатъ въ 1771 году.

Литературная дѣятельность Полѣнова выразилась въ нѣсколькихъ переводахъ [4]) и въ Разсужденіи на заданную Вольнымъ

---

[1]) Пекарскій, Ист. Акад., I, стр. 671—689.

[2]) Сухомлиновъ, в. II, стр. 167.

[3]) А. Я. Полѣновъ, русскій законовѣдъ XVIII вѣка, статья Д. В. Полѣнова въ „Русскомъ Архивѣ“ за 1865 годъ, стр. 445—470 и 703—736.

[4]) Размышленія о причинахъ величества римскаго народа и его упадка. Монтескье. 1769. Разсужденіе о причинахъ установленія или уничтоженія за-

экономическимъ обществомъ въ 1766 году тему: „Что полезнѣе для государства, чтобы крестьянинъ имѣлъ въ собственности земли или только движимое имѣніе, и сколь далеко на то и другое его право простирается?“ Разсужденіе Полѣнова, представлявшее рѣзкое осужденіе крѣпостного права, нѣкоторыми признано лучшимъ. Но другіе, „разсмотря сверхъ матеріи и самый слогъ, находили въ ономъ многія надъ мѣру сильныя и по здѣшнему состоянію неприличныя выраженія“. Поэтому, хотя автору и дана золотая медаль, но Разсужденіе признано къ печатанію неудобнымъ [1]).

Въ исторіи юридическаго образованія въ Россіи играетъ нѣкоторую роль и кадетскій корпусъ. Во второй годъ своего царствованія (1731 г.) Анна Іоанновна повелѣла, по предложенію Миниха, учредить „корпусъ кадетовъ, которыхъ обучать ариѳметикѣ, геометріи, рисованію, фортификаціи, артиллеріи, шпажному дѣйствію, на лошадяхъ ѣздить и прочимъ, къ военному искусству потребнымъ, наукамъ. А понеже не каждаго человѣка природа къ одному воинскому склонна, такожъ и въ государствѣ не меньше нужно политическое и гражданское обученіе: того ради имѣть притомъ учителей чужестранныхъ языковъ, исторіи, географіи, юриспруденціи, танцованія, музыки и прочихъ полезныхъ наукъ, дабы, видя природную склонность, по тому бы и къ ученію опредѣлять“ [2]). Корпусъ былъ учрежденъ нарочно въ Петербургѣ, чтобъ въ немъ могли преподавать академическіе профессора [3]). Курсъ наукъ подраздѣлялся на четыре класса. Юриспруденціи, морали и герольдики обучали во второмъ, предпослѣднемъ, классѣ. Въ первомъ, старшемъ, классѣ каждый занимался избранной имъ спеціальностью [4]).

Преподаваніе юриспруденціи было поручено нѣмцу Флюгу, обучавшему натуральному и гражданскому праву и сверхъ того нравоучительной философіи [5]). Въ архивѣ министерства юстиціи сохранился весьма любопытный аттестатъ 1739 года кадета Магнуса Фока. Относительно юридическихъ предметовъ въ немъ значится:

коновъ, соч. Фридриха II. 1769. О свойствахъ нравовъ человѣческихъ, соч. Ѳеофраста, 1782 г.

[1]) Оно напечатано въ „Русскомъ Архивѣ“, 1865, № 3.

[2]) Мельницкій, Сборникъ свѣдѣній. I, стр. 9.

[3]) Соловьевъ, XX, стр. 234.

[4]) Мельницкій, I, стр. 10.

[5]) Владимірскій-Будановъ, стр. 182. Соловьевъ, XXII, 332 (въ нумераціи ошибочно она отмѣчена 232). Когда онъ поступилъ въ корпусъ? Соловьевъ говоритъ только, что съ 1746 по 1748 онъ обучалъ, сверхъ юриспруденціи, нравоучительной философіи и логикѣ.

философія, юсъ натуре, институціонѣсъ юстиніанѣсъ, пандекумъ и юсъ феидуле; въ философіи Гейнекціи элемента, юсъ секундумъ ординемъ пандекторумъ до 41 книги дошелъ" [1]).

Юриспруденція не пользовалась, однако, популярностью. Изъ 247 русскихъ кадетовъ только 11 училось въ 1733 году юриспруденціи, а изъ общаго числа 324—28 [2]). Эта нелюбовь къ юриспруденціи сохранилась и позднѣе, а потому въ 1740 г. сенатъ опредѣлилъ обязательное число кадетовъ для изученія права, а именно 24. Та же мѣра повторена въ 1748 году [3]). Вмѣстѣ съ тѣмъ сенатъ нашелъ тогда же, что „не безполезно есть, чтобъ онымъ изъ кадетовъ, обучающимся юриспруденціи, для знанія россійскихъ гражданскихъ правъ, въ нѣкоторые дни слушать уложеніе, уставы, регламенты и указы", и въ силу этого предписалъ ввести слушаніе указовъ по два дня въ недѣлю [4]).

Въ 1742 году въ сенатъ были присланы съ аттестатами отъ Академіи Наукъ обучавшіеся въ кадетскомъ корпусѣ юриспруденціи и другимъ наукамъ: Колошинъ, князь Цыціановъ [5]), Ляпуновъ и Поповъ. Сенатъ приказалъ опредѣлить Колошина въ юстицъ-коллегію, Цыціанова и Ляпунова—въ вотчинную [6]), Попова—въ судный приказъ [7]). Ляпуновъ въ 1754 году опредѣленъ членомъ комиссіи, учрежденной тогда при сенатѣ для разсмотрѣнія уложенія [8]).

Въ XVIII вѣкѣ этика начинаетъ преподаваться и въ духовныхъ академіяхъ. Такъ, въ курсѣ Георгія Конисскаго, читанномъ въ 1749 году въ Кіевской Академіи, встрѣчаемъ отдѣлъ этики [9]). Въ 1752 г. въ ней господствовала схоластика, замѣненная съ этого времени системой Баумейстера [10]). Въ инструкціи 1798 г. предписывалось въ высшемъ грамматическомъ классѣ преподавать книгу „О должностяхъ человѣка и гражданина", очевидно, Пуфендорфа [11]).

---

[1]) Соловьевъ, XX, 474.

[2]) „Чтеніе Общ. Ист. и Др. Росс." 1862, I, стр. 172.

[3]) Владимірскій-Будановъ, 139, П. С. З. № 9. 532.

[4]) Владимірскій-Будановъ, стр. 178, П. С. З. № 9, 532.

[5]) Очевидно, тотъ самый, который, какъ увидимъ, помогалъ Дильтею въ ознакомленіи съ русскимъ правомъ.

[6]) Соловьевъ, XXII, 331.

[7]) Сухомлиновъ, В. II, стр. 416.

[8]) Соловьевъ, XXIII, 247.

[9]) Макарій Булгаковъ. Исторія Кіевской Академіи, Спб. 1843, стр. 145.

[10]) Ibidem, стр. 146.

[11]) Ib., стр. 129.

§ 29. Московскій университетъ въ XVIII вѣкѣ. С. Е. Десницкій [1]).

Указъ объ учрежденіи Московскаго университета былъ подписанъ въ 1755 году въ татьянинъ день, ставшій съ того времени дорогимъ днемъ для всякаго образованнаго русскаго. Въ этотъ день празднуется годовщина университета, играющаго первенствующую роль въ исторіи нашего просвѣщенія. И до него существовалъ, какъ мы видѣли, университетъ академическій. Но это былъ университетъ въ Россіи; Московскій университетъ — безспорно первый русскій университетъ. Въ немъ профессора-иноземцы живо смѣняются русскими, московскими же студентами.

Среди первыхъ профессоровъ Московскаго университета были два юриста: Дильтей и Шаденъ. Но Шаденъ первоначально читалъ логику и риторику и только съ 1772 года сталъ читать естественное право и политику. Такимъ образомъ, первое время (10 лѣтъ) весь юридическій факультетъ представлялъ одинъ Дильтей.

Филиппъ Генрихъ Дильтей (Dilthey), родомъ тиролецъ, докторъ правъ вѣнскаго университета (1753 г.), прибылъ въ Москву въ 1756 году, въ сентябрѣ, и въ октябрѣ (31) уже открылъ свои лекціи рѣчью „О нуждѣ и пользѣ права, перстомъ Божескимъ во всѣхъ сердцахъ написаннаго“, а вскорѣ затѣмъ сталъ читать и приватныя лекціи на французскомъ языкѣ о правѣ натуральномъ. Плата за эти лекціи была 12 рублей и, должно быть, онѣ имѣли успѣхъ, такъ какъ уже въ 1760 году Дильтей купилъ въ Москвѣ домъ въ 1500 рублей. Въ каталогѣ лекцій на 1757 годъ Дильтей объявлялъ уже чтеніе по правамъ естественному, римскому, феодальному, уголовному, государственному, на четырехъ языкахъ, по выбору слушателей. Но главнымъ предметомъ его было естественное право, которое онъ излагалъ по Винклеру, Пуфендорфу и Неттельблатту. Кромѣ лекцій Дильтей устраивалъ диспуты между своими слушателями на заданныя темы. Сколько извѣстно, первый такой диспутъ былъ 17 декабря 1756 года, о которомъ

---

[1]) Морошкинъ. Объ участіи Московскаго университета въ образованіи отечественной юриспруденціи. Въ ученыхъ запискахъ Московскаго университета, 1835, № 8. Шевыревъ. Исторія Московскаго университета. М. 1855. Біографическій словарь профессоровъ Московскаго университета. 2 части. М. 1855. Рѣчи, произнесенныя въ торжественныхъ собраніяхъ Московскаго университета русскими профессорами онаго. Изд. Общ. Любителей Россійской Словесности. М. 1819 (съ біографіями).

было объявлено, какъ объ „Опытѣ успѣховъ въ естественномъ правѣ, которые подъ руководствомъ Ф. Г. Дильтея, обоихъ правъ доктора и т. д., окажутъ студенты Иванъ Алексѣевъ и Матвѣй Елисѣевъ, отвѣтствуя на вопросы и противныя мнѣнія, которые предложены быть имѣютъ отъ студентовъ же: Семена Герасимова, Сергѣя Малиновскаго, Антонія Котцаурека и Петра Ямпольскаго въ университетской авдиторіи“. Всѣхъ вопросовъ было семь. Капустинъ въ своей біографіи Дильтея приводитъ для примѣра послѣдній: „Совѣсть есть или предыдущая или послѣдующая, или достовѣрная, или вѣроятная, или правая, или ложная, или сомнительная, или, напослѣдокъ, безчувственная“. Любопытно, что это самое схоластическое подраздѣленіе совѣсти приводится ученикомъ Дильтея, Десницкимъ, какъ примѣръ безплодныхъ схоластическихъ разсужденій. Позднѣе темы для диспутовъ брались и изъ другихъ юридическихъ паукъ, напр. вексельнаго права.

Въ 1765 году между университетскимъ начальствомъ и Дильтеемъ возникли неудовольствія. Дильтея обвиняли въ манкированіи лекціями и въ томъ, что онъ часто является нетрезвымъ и ведетъ себя неприличнымъ образомъ. Результатомъ этого дѣла было удаленіе Дильтея изъ университета. Дильтей, однако, пожаловался сенату, и 8 марта 1766 года состоялся собственноручный указъ Екатерины II о принятіи Дильтея снова на службу въ университетъ. Послѣ этой исторіи Дильтей сдѣлался значительно дѣятельнѣе и сталъ болѣе разнообразить свои лекціи. Въ 1772 г. онъ читалъ, между прочимъ, исторію русскаго права.

Дильтей напечаталъ два сочиненія юридическаго содержанія и нѣсколько университетскихъ актовыхъ рѣчей. Прежде всего слѣдуетъ указать „Начальныя основанія вексельнаго права, а особливо купно со шведскимъ“, 1768 г. Книга эта, по собственному признанію автора, составлена по Гейнекцію и написана Дильтеемъ собственно на латинскомъ языкѣ, при чемъ онъ заимствовалъ у Гейнекція его изложеніе цѣликомъ тѣми же словами, не желая, какъ онъ объясняетъ въ предисловіи, чужое выдавать за свое и перефразировкой скрывать свой источникъ. Относительно русскаго права онъ руководствовался указаніями князя Дм. Павл. Циціанова „мужа въ россійской юриспруденціи преискуснаго“. Изложенію русскаго и шведскаго вексельнаго права предпослано изложеніе исторіи вексельнаго права, а въ концѣ книги, въ приложеніяхъ, приведены относящіяся къ векселямъ русскія узаконенія.

„Вексельное“ право имѣло весьма большой успѣхъ. Оно выдержало шесть изданій; послѣднее изъ нихъ вышло въ 1801 г. Морошкинъ передаетъ, „что классъ дѣловыхъ людей, увлекшись по-

рядкомъ и полнотою изложенія, принялъ его за руководство въ практикѣ и нерѣдко забывалъ видѣть въ немъ произведеніе частнаго человѣка [1]).

Другая книга Дильтея есть „Изслѣдованіе юридическое о принадлежащемъ для суда мѣстѣ, о судебной власти, о должности судейской, о челобитной и доказательствѣ судебномъ", 1779 года, на латинскомъ и русскомъ языкахъ. Тутъ главнымъ образомъ излагается римское право, но по всѣмъ вопросамъ сдѣланы соотвѣтствующія указанія на русское законодательство.

Кромѣ этихъ книгъ отъ Дильтея осталось нѣсколько рѣчей, произнесенныхъ имъ на университетскихъ актахъ [2]).

Профессорская дѣятельность Дильтея, продолжавшаяся до самой его смерти, въ 1781 году, лучше всего можетъ быть оцѣнена указаніемъ на вышедшихъ изъ его аудиторіи русскихъ юристовъ. Въ этомъ отношеніи заслуги Дильтея весьма значительны. Изъ числа его учениковъ вышло довольно много дѣятелей на поприщѣ теоретическаго изученія права. Первое мѣсто между ними занимаютъ два воспитанника Московскаго университета, Семенъ Ефимовичъ Десницкій и Иванъ Андреевичъ Третьяковъ. Это первые русскіе профессора правовѣдѣнія. Оба они по окончаніи курса въ Московскомъ университетѣ [3]) были первоначально посланы въ Академію Наукъ, въ Петербургъ, а оттуда въ Шотландію, въ Глазго, для изученія права и математики. Но оба они занялись исключительно правомъ и пріобрѣли въ Глазгоу степень доктора права [4]). Третьякову было поручено чтеніе исторіи права римскаго и естественнаго. Преподаваніе Третьякова не оказало значительнаго вліянія. По всему видно, что онъ значительно уступалъ въ дарованіяхъ своему товарищу, Десницкому. Единствен-

---

[1]) Ученыя Записки Моск. унив. 1834 г., № 8, стр. 221.

[2]) О правахъ и преимуществахъ, отъ торжественнаго коронованія происходящихъ. 1757 г. О божественномъ, истинномъ и полномъ основаніи естественнаго права. 1763 г. О различіи истинной и точной юриспруденціи отъ ложной. 1764 г. Чего требуетъ справедливость законовъ, защищающихъ малолѣтній возрастъ, когда малолѣтніе окажутся обманщиками? 1768 г. О предоставленіи конкурса вексельныхъ кредиторовъ и векселей однимъ только купцамъ. 1774 г. О присутственныхъ мѣстахъ и разныхъ родахъ дѣлъ, вѣдѣнію каждаго принадлежащихъ. 1774 г. О разныхъ родахъ челобитенъ и просьбъ. 1776 г. О пользѣ знанія судебныхъ производствъ и ихъ рѣшеній. 1780. Кромѣ того двѣ рѣчи не-юридическаго содержанія.

[3]) До того Д. воспитывался въ Московской Академіи, а Тр.—въ Тверской гимназіи.

[4]) Третьяковъ напечаталъ тамъ диссертацію, посвященную имъ гр. Шувалову: Disputatio juridica de in jus vocando, 1767 г.

ныя его произведенія—это три актовыя рѣчи. Изъ нихъ только одна имѣетъ непосредственное отношеніе къ преподаваемой имъ наукѣ. О римскомъ правленіи и разныхъ его перемѣнахъ, 1761 года. Онъ дѣлилъ въ ней римскую исторію на три эпохи: царей, республики и имперіи [1]). Онъ умеръ въ 1779 году.

Гораздо большее значеніе въ исторіи русскаго правовѣдѣнія имѣетъ сверстникъ и товарищъ Третьякова, Семенъ Ефимовичъ Десницкій, котораго по всей справедливости и должно признать первымъ русскимъ профессоромъ права. Онъ первый сталъ читать по-русски и притомъ русское право, и лекціи его имѣли огромное вліяніе на слушателей. Съ благодарностью, почти съ благоговѣніемъ вспоминаетъ о немъ, какъ о своемъ учителѣ, Горюшкинъ. Именно подъ вліяніемъ лекцій Десницкаго созналъ онъ „суету одного практическаго изученія юриспруденціи" [2]). Еще въ тридцатыхъ годахъ XIX ст. жива была въ университетскихъ преданіяхъ слава Десницкаго. „Ему недоставало, говоритъ Морошкинъ, только читателей и иностраннаго имени для занятія мѣста близъ Монтескье съ Блекстонами, Потье и другими знаменитыми юристами прошедшаго (XVIII) вѣка" [3]).

Годъ рожденія Десницкаго [4]) неизвѣстенъ. Первоначальное образованіе получилъ онъ въ Троицкой лаврѣ, а въ 1759 году принятъ въ число студентовъ Московскаго университета.

По уставу въ то время полагалось на юридическомъ факультетѣ три профессора: юриспруденціи всеобщей, юриспруденціи россійской и политики. Это распредѣленіе было принято согласно мнѣнію Ломоносова. По его предположенію, „профессоръ юриспруденціи вообще учить долженъ натуральныя и народныя права, также узаконенія Римской древней и новой Имперіи. Профессоръ юриспруденціи Россійской, кромѣ вышеописанныхъ, долженъ знать и преподавать внутреннія государственныя права". И, наконецъ,

[1]) Другія его рѣчи 1767 года: О происхожденіи и учрежденіи университетовъ въ Европѣ, и 1772 года: О причинахъ изобилія и медлительнаго обогащенія государствъ. См. Рѣчи моск. профессоровъ.

[2]) Руководство къ познанію россійскаго законоискусства, 1811—1816 гг. Т. I. Вступительная лекція.

[3]) Ученыя Записки Моск. университета. 1834 г. Ч. III, стр. 227.

[4]) Біографіи его имѣются: 1) Въ первой части Рѣчей, произнесенныхъ въ торжественныхъ собраніяхъ Императорскаго Московскаго университета русскими профессорами онаго, съ краткими ихъ жизнеописаніями. Изданы Обществомъ любителей россійской словесности. М. 1819, т. I, стр. 209. 2) Въ Біографическомъ словарѣ профессоровъ Московскаго университета (статья С. Баршева). 3) Въ Исторіи Россійской Академіи М. И. Сухомлинова, в. 5 (прилож. къ XXXIII т. Записокъ). 1880 г., стр. 3.

„профессоръ политики долженъ показывать взаимныя поведенія, союзы и поступки государствъ и государей между собою, какъ были въ прошедшіе вѣка и какъ состоятъ въ нынѣшнее время“. Исторіографъ Миллеръ предлагалъ нѣсколько иное распредѣленіе также между тремя профессорами: „1) jus naturae et gentium; 2) jus commune privatum et publicum, и 3) jus Rossicum et praxis juridica“. Политика у Миллера отсутствовала. Такимъ образомъ, соединеніе политическихъ наукъ съ юридическими, составляющее характерную особенность нашего юридическаго образованія, введено въ нашихъ университетахъ по мысли истинно русскаго ученаго—Ломоносова.

Но во время студенчества Десницкаго весь юридическій факультетъ состоялъ всего на всего изъ одного только профессора Дильтея. Вольфіанецъ Шаденъ, хотя и былъ профессоромъ съ самаго открытія университета, но принадлежалъ сначала къ философскому факультету и только съ 1772 года сталъ читать на юридическомъ факультетѣ естественное право, государственное право и политику. „Пламенный“, какъ его называетъ Морошкинъ, Лангеръ, послѣдователь Локка, былъ приглашенъ въ университетъ только въ 1764 году, когда Десницкій окончилъ уже курсъ и былъ за границей.

Во время же студенчества Десницкаго главнымъ предметомъ чтеній Дильтея было естественное право, въ изложеніи котораго онъ слѣдовалъ Пуфендорфу и Неттельблатту. Такимъ образомъ, въ университетѣ Десницкому пришлось вращаться въ томъ же кругѣ понятій, какія онъ вынесъ, конечно, и изъ Духовной Академіи. И тутъ и тамъ учителя его не пошли дальше Пуфендорфа и Вольфа. Въ Академіи—Баумейстеръ, въ университетѣ—Неттельблаттъ, — вотъ та умственная пища, на которой воспитался праотецъ русской юридической профессуры.

Въ университетѣ Десницкій оставался недолго. Уже въ 1761 г. онъ былъ посланъ Академіей Наукъ вмѣстѣ съ Третьяковымъ за границу, но не къ нѣмцамъ, а въ Шотландію, въ Глазго, гдѣ тогда каѳедру нравственной философіи занималъ Адамъ Смитъ.

Академическое начальство, посылая за границу Третьякова и Десницкаго, повидимому, находило, что для одной юриспруденціи не стоило ѣздить такъ далеко, и вмѣнило имъ въ обязанность изучать сверхъ того еще математику. Но въ дѣйствительности они изучили науки одного юридическаго факультета и получили сначала степень магистра свободныхъ наукъ, а потомъ и доктора правъ—doctor legum.

Въ Москву они вернулись въ 1767 году, въ тотъ самый

годъ, когда Комиссія объ Уложеніи начинала тамъ свои работы, когда, по выраженію Десницкаго, „Россійская монархиня и послѣдняго изъ подданныхъ, самоѣда, приглашала участникомъ быть въ законодательной власти“. Университетская конференція потребовала отъ нихъ сдачи испытанія какъ изъ юриспруденціи, такъ и изъ математики. Юридическій экзаменъ прошелъ благополучно. Онъ происходилъ 13 августа въ присутствіи оберъ-секретаря третьяго департамента сената, Самуила Дена. Кромѣ того, были присланы отъ сената особые письменные вопросы. Они были изложены по-латыни и по-русски и относились къ русскому гражданскому праву: о поручительствѣ, о даваніи вещей на подержаніе и т. п. Кромѣ того задавали вопросы профессора Дильтей и Лангеръ, а также Денъ. Экзаменъ велся по-латыни. Дильтей задалъ между прочимъ, такой вопросъ: Equum conduxi pro die, teneo ultra hunc terminum, equus fulmine altera die occiditur, an restituere debeo? Испытуемые отвѣчали отрицательно: cedit enim domino. Contrarium statuerunt examinatores, quia conductor in culpa est. Затѣмъ были прочтены пробныя лекціи. Десницкій читалъ по-латыни De praescriptionibus. И отвѣты и лекціи признаны удовлетворительными. Но этимъ испытаніе еще не оканчивалось. Надо было экзаменоваться еще изъ математики. Третьяковъ явился на экзаменъ и обнаружилъ полное невѣжество; Десницкій вовсе не сталъ экзаменоваться. Но, повидимому, университетская конференція поняла невозможность требовать отъ юристовъ знанія непремѣнно и математики. Вопросъ этотъ былъ устраненъ, и обоимъ имъ было поручено чтеніе лекцій: Третьякову— исторія правъ естественнаго и римскаго, а Десницкому—римское право по Гейнекцію съ примѣненіемъ къ праву русскому.

Но тутъ возникъ вопросъ: на какомъ языкѣ читать имъ лекціи? До того времени всѣ обязательныя лекціи читались по-латыни, и конференція настаивала на сохраненіи такого порядка и на будущее время. Но императрица Екатерина II рѣшила этотъ вопросъ иначе. Чрезъ бывшаго тогда въ Петербургѣ куратора университета Ададурова было получено высочайшее повелѣніе, „что въ университетѣ пристойнѣе читать лекціи на русскомъ языкѣ, а особливо юриспруденцію“.

Въ отзывахъ Дильтея и Лангера объ экзаменѣ и пробныхъ чтеніяхъ преимущество было отдано Десницкому, и послѣдующей своей дѣятельностью онъ вполнѣ оправдалъ оказанное ему предпочтеніе.

Десницкій былъ прежде всего человѣкъ со широкимъ общимъ образованіемъ. Онъ интересовался не одной юриспруденціей. Кромѣ

права онъ преподавалъ еще англійскій языкъ. Онъ перевелъ Наставникъ земледѣльческій Томаса Боудена [1]), и есть предположеніе [2]), что Десницкому принадлежитъ напечатанный въ Опытѣ трудовъ вольнаго россійскаго собранія недурной переводъ извѣстнаго монолога Гамлета [3]).

Будучи членомъ Россійской Академіи, онъ участвовалъ въ работахъ по составленію словаря, принявъ на себя выборку словъ изъ древнихъ законодательныхъ памятниковъ.

Профессорская дѣятельность Десницкаго продолжалась всего двадцать лѣтъ. Въ 1787 году онъ вышелъ въ отставку, а въ 1789 году 15 іюня скончался, годомъ раньше своего глазгоуского учителя, Адама Смита (5/16 авг. 1790 года).

О томъ, какъ преподавалъ Десницкій и какіе взгляды проводилъ онъ въ своихъ лекціяхъ, мы можемъ судить только по его актовымъ рѣчамъ [4]) и примѣчаніямъ, какими онъ снабдилъ изданный имъ переводъ Блекстона [5]). Таково оставленное имъ литературное наслѣдіе.

Рѣчи Десницкаго во многихъ отношеніяхъ замѣчательный литературный памятникъ. Не говоря уже о выдающемся литературномъ талантѣ, обнаруженномъ въ нихъ, онѣ и по содержанію представляются въ высшей степени интересными. Въ нихъ ярко выступаетъ предъ нами духовный обликъ этого „полнаго науки и Англіи" [6]) русскаго юриста XVIII-го столѣтія. Всѣ онѣ относятся

[1]) Напечатанъ въ Москвѣ въ 1780 г. Переводу предпосланы посвященіе цесаревичу Павлу Петровичу, гдѣ сравниваются Англія и Россія, и предисловіе, въ которомъ доказывается важность земледѣлія: „крайне нужный и, можно сказать, еще и первоначальный въ земледѣльческомъ художествѣ заключается и по разуму политическому способъ къ благополучію смертныхъ". Въ заключеніе Д. предлагаетъ помѣщикамъ „выписать и фармера аглинскаго, коему въ кортому отдавать желаемое число десятинъ".

[2]) Пыпинъ. Исторія русской этнографіи, I, 1890 г., стр. 92, прим.

[3]) Иль жить, или не жить теперь рѣшиться должно,
Что есть достойнѣе великія души:
Фортуны-ль злой сносить жестокіе удары
Или, вооружась противъ стремленья бѣдъ,
Конецъ ихъ ускорить, окончить жизнь, уснуть,
И тѣмъ всю скорбь пресѣчь, котора смертныхъ доля? и т. д.

[4]) Онѣ напечатаны въ изданіи Общества любит. росс. словесности: Рѣчи, произнесенныя въ торжественныхъ собраніяхъ Имп. Московскаго университета русскими профессорами онаго. Москва. Т. I, 1819 г., стр. 213—229; т. IV, 1823 г., стр. 295—298.

[5]) „Истолкованія аглинскихъ законовъ г. Блекстона, переведенныя по Всевысочайшему повелѣнію великой Законодательницы Всероссійской съ подлинника аглинскаго". I. 1780 г. II. 1781 г. III. 1782 г. Переводъ не конченъ.

[6]) Слова Морошкина.

ко времени отъ 1768 года, когда Десницкій началъ свою профессорскую дѣятельность, по 1781 годъ, когда онъ произнесъ свою послѣднюю публичную рѣчь о разныхъ понятіяхъ, какія имѣютъ народы о собственности имѣнія.

Время произнесенія этихъ рѣчей—шестидесятые и семидесятые года XVIII столѣтія—было, можно сказать, апогеемъ процвѣтанія отвлеченныхъ ученій естественнаго права. Общественный договоръ Руссо былъ тогда еще свѣжей новинкой. Историческая школа еще не выступала со своей сокрушительной критикой естественно-правовыхъ теорій. Пуфендорфъ, Вольфъ, Неттельблаттъ являлись непререкаемыми авторитетами. Такъ было на Западѣ, особенно въ Германіи, такъ было и въ той школѣ, какую Десницкій прошелъ дома. Въ духовныхъ академіяхъ въ преподаваніи философіи схоластика тогда только-что замѣнилась системой Баумейстера [1]), Въ университетѣ, какъ мы уже видѣли, Дильтей преподавалъ по Винклеру, Пуфендорфу, Неттельблатту. Все клонилось къ тому, чтобы и первые русскіе юристы, прошедшіе такую школу, примкнули къ тому же отвлеченному направленію, чуждому исторической почвы, чуждому живому пониманію дѣйствительности. Съ менѣе одаренными учениками Дильтея такъ и было, напр., съ авторомъ первой русской юридической книги, Владиміромъ Трофимовичемъ Золотницкимъ [2]).

Годомъ позднѣе Десницкаго поступивъ изъ Кіевской Духовной Академіи въ студенты Московскаго университета, Золотницкій уже въ университетѣ принималъ дѣятельное участіе въ издававшемся тогда при университетѣ подъ редакціей Хераскова „Полезномъ увеселеніи“ и въ изданіи профессора Рейхеля „Собраніе лучшихъ сочиненій“. Въ 1764 году, будучи преподавателемъ кадетскаго корпуса, онъ напечаталъ „Сокращеніе естественнаго права, выбранное изъ разныхъ авторовъ для пользы россійскаго общества“, книгу, являющуюся первенцомъ русской юридической литературы.

Она написана всецѣло подъ вліяніемъ отвлеченныхъ ученій естественнаго права. Историческаго пониманія въ ней нѣтъ и слѣда. „Естественное право, по его опредѣленію. есть знаніе какъ натуральныхъ законовъ, въ первенственномъ, натуральномъ состояніи наблюдаемыхъ такъ дѣйствій и случаевъ, относящихся

---

[1]) Съ 1752 года. Макарій Булгаковъ. Исторія Кіевской Академіи. Спб. 1843 года, стр. 145.

[2]) Родился въ 1741 г. въ Кіевской губерніи, сынъ священника. Служилъ преподавателемъ въ кадетскомъ корпусѣ, затѣмъ переводчикомъ въ камеръ-коллегіи. Въ 1771 году перешелъ въ военную службу и кончилъ жизнь (когда?) полковникомъ Днѣпровскаго пикинерскаго полка. См. Словарь митр. Евгенія.

къ онымъ". Въ опредѣленіи основного начала естественнаго права Золотницкій оказывается эклектикомъ. „Нѣкоторые, говоритъ онъ, поставляютъ началомъ естественнаго права собственную пользу, другіе—страхъ, схоластики—справедливость и святость Божію, а другіе — различныя начала вымыслили: но понеже разсуждая о семъ пространно, никакого почти такого предложенія (изъ котораго всѣ натуральные законы имѣютъ свое основательное происхожденіе) найти не можно, то, въ сокращенномъ смыслѣ предопредѣливши нѣкоторое знаніе о Богѣ и о самомъ себѣ, можемъ, вмѣсто сего начала, въ естественномъ правѣ принять себѣ слѣдующее: познавай себя. Изъ сего тroякія натуральныя человѣческія должности могутъ произойти. Разсматривая прилежно сіе предложеніе, узнать скоро и легко можно, что мы не сами собою на сей свѣтъ произведены, но есть такое существо, которое на свѣтъ произвело, сохраняетъ насъ и управляетъ свѣтомъ. Здѣсь представится производительный изъ сего законъ, который предлагаетъ намъ сію первую должность, чтобъ почитать Бога. Въ продолженіе сего предложенія откроется намъ второй законъ другой должности въ разсужденіи насъ самихъ, то-есть, чтобъ сохранять себя и проводить всегда въ лучшее совершенство, поелику есмь созданіе всесильнаго Творца. Наконецъ, и третій законъ послѣдней должности узнаемъ, чтобъ почитать и любить общество, поелику мы одни безъ помощи другихъ въ свѣтѣ безопасно и безнуждно жить не можемъ". Однако, чрезъ нѣсколько страницъ, вмѣсто этихъ трехъ, выставляется одинъ „первый натуральный законъ", на которомъ всѣ прочіе основаны: „изъ многихъ дѣйствій, состоящихъ въ твоей власти, избирай то, что полезнѣе и честнѣе".

Живой умъ и богатыя дарованія спасли Десницкаго отъ такого подчиненія отвлеченнымъ теоріямъ естественнаго права. Онъ прошелъ ту же школу, что Золотницкій, но онъ не подчинился всецѣло занесенному къ намъ изъ Германіи кругу идей. Со всею чуткостью русскаго ума пошелъ онъ навстрѣчу тому новому живому теченію, какое подмѣтилъ въ лекціяхъ своего глазгоускаго учителя, славнаго создателя науки народнаго хозяйства.

Десницкому пришлось недолго пользоваться руководствомъ Адама Смита и притомъ только въ началѣ своего пребыванія въ Глазго. Десницкій поѣхалъ въ Глазго въ 1761 году, а въ февралѣ 1764 года Адамъ Смитъ уже бросилъ профессуру и отправился съ молодымъ герцогомъ Buccleugh во Францію. Къ тому же, въ то время главный трактатъ Адама Смита не былъ

еще написанъ. Знаменитый трактатъ „О богатствѣ народовъ“ явился лишь двѣнадцать лѣтъ спустя, въ 1776 году.

Тѣмъ не менѣе, лекціи Адама Смита не прошли для Десницкаго безслѣдно. Воспитанный Дильтеемъ на Винклерѣ и Неттельблаттѣ, онъ сумѣлъ оказаться воспріимчивымъ къ тому новому кругу идей, какой раскрывали предъ нимъ лекціи Адама Смита. Въ рѣчахъ Десницкаго мы постоянно встрѣчаемъ слѣды вліянія „господина Смита“, который, „нравоучительную философію къ великому удовольствію ученаго свѣта издалъ“.

Не слѣдуетъ, однако, думать, что рѣчи Десницкаго—простая передача слышаннаго имъ въ аудиторіяхъ глазгоускаго университета. Адамъ Смитъ уже тогда интересовался преимущественно вопросами народнаго хозяйства. Извѣстно, что уже въ пятидесятыхъ годахъ въ своихъ лекціяхъ по нравственной философіи, которую онъ дѣлилъ на четыре части: естественное богословіе, этику, естественное право и политику, Адамъ Смитъ развивалъ основныя положенія своего экономическаго ученія [1]). Поэтому, если бы Десницкій только пересказывалъ въ своихъ рѣчахъ лекціи Адама Смита, на первомъ мѣстѣ въ нихъ должно бы оказаться изслѣдованіе развитія народнаго богатства. Такъ и случилось съ менѣе даровитымъ товарищемъ Десницкаго, Третьяковымъ. Въ 1772 году — слѣдовательно, за четыре года до появленія книги Адама Смита—онъ изложилъ нѣкоторыя основныя положенія его экономическаго ученія въ „Разсужденіи о причинѣ изобилія и медлительнаго обогащенія государствъ какъ у древнихъ, такъ и у нынѣшнихъ народовъ“ [2]).

Изъ рѣчей Десницкаго, напротивъ, ни одна не посвящена прямо экономическимъ вопросамъ. Онъ не слѣдуетъ рабски за своимъ учителемъ. Вопросы для изслѣдованія онъ выбираетъ самъ, которые ближе интересуютъ его, какъ юриста. Происхожденіе государственной власти и власти родительской, происхожденіе супружества, собственности, казней по дѣламъ криминальнымъ— таковъ кругъ вопросовъ, намѣченныхъ Десницкимъ для своихъ рѣчей. Это все не тѣ вопросы, съ научной разработкой которыхъ неразрывно связано имя Адама Смита. Въ выборѣ вопро-

---

[1]) Zeyss, Adam Smith und der Eigennutz. 1889. Ss. 14—16.

[2]) Въ своей рѣчи Третьяковъ излагаетъ ученіе о раздѣленіи труда даже съ тѣми самыми пояснительными примѣрами, какіе приведены и въ „Богатствѣ народовъ“. „Такъ, напр., есть ли бы часовой мастеръ или фабрикантъ послѣднѣйшія вещи, иглы, одинъ собою все принадлежащее до совершенствъ такихъ и подобныхъ сему вещей самъ отправлялъ, то онъ едва бы въ состояніи былъ сдѣлать въ годъ одни часы, а въ день одну иглу“.

совъ, Десницкій, очевидно, былъ самостоятеленъ. Но направленіе, въ какомъ разрабатываетъ онъ эти вопросы, заимствовано имъ, безъ сомнѣнія, отъ Адама Смита.

Что̀ прежде всего удивляетъ насъ въ рѣчахъ Десницкаго, это безусловно отрицательное отношеніе къ отвлеченнымъ раціоналистическимъ ученіямъ, на которыхъ онъ былъ воспитанъ дома, въ академіи и въ университетѣ. Въ самый годъ своего вступленія на каѳедру, 30 іюня 1768 года, онъ произнесъ рѣчь. „О прямомъ и ближайшемъ способѣ къ наученію юриспруденціи". Это цѣлая законченная программа университетскаго преподаванія и научной разработки права. Обрисовавъ въ ней господствовавшія въ то время теоріи „нравоучительной философіи" и „натуральной юриспруденціи", Десницкій смѣется надъ тѣмъ самымъ подраздѣленіемъ совѣсти, какое Дильтей предлагалъ въ числѣ темъ для студенческихъ диспутовъ [1]): „Совѣсть есть или предъидущая, или послѣдующая, или достовѣрная, или вѣроятная, или правая, или ложная, или сомнительная, или, напослѣдокъ, безчувственная". „Въ такомъ лабиринтѣ, замѣчаетъ Десницкій, они ищутъ общаго всѣмъ натуральнымъ правамъ начала. Теряютъ время трудящіеся въ такихъ отъ чувствъ человѣческихъ удаленныхъ изобрѣтеніяхъ" [2]).

„Какая изъ того польза, что иной выводитъ начало всѣхъ натуральныхъ правъ, поставляя онымъ честность съ полезностью, или выводя оное и отъ того, что всякъ, чего себѣ не желаетъ, того и другому дѣлать не долженъ. Ибо тѣмъ правъ и законовъ изъяснить не можно. Суть и другія principia juris naturae, которыя изысканы больше для меридіана нѣмецкаго, нежели къ дѣлу въ судахъ. Сей родъ ученыхъ, чѣмъ недостаточнѣйшій въ своемъ знаніи, тѣмъ тщеславнѣйшій въ своихъ изобрѣтеніяхъ, and like empty vessels, makes the greatest noise, свѣтъ еще ничего не видитъ, а онъ уже и въ газетахъ гремитъ, что имъ сыскана quadratura circuli. Въ слѣдующую почту, можетъ статься, и его-жъ perpetuum mobile выйдетъ". Особенно достается при этомъ Пуфендорфу, сочиненія котораго до самаго конца XVIII вѣка служили у насъ и въ духовныхъ академіяхъ, и въ университетахъ, руководствомъ для многихъ преподавателей [3]). „Пуфен-

---

[1]) Капустинъ. Біографія Дильтея въ Біогр. словарѣ профессоровъ Московскаго университета. Т. I, стр. 303.

[2]) Рѣчи профессоровъ Московскаго университета. I, 234.

[3]) Въ инструкціи 1798 г. въ академіяхъ предписывалось преподавать его книгу De officio hominis et civis. Булгаковъ, l. c., стр. 129. Въ Московскомъ университетѣ послѣ смерти Шадена, въ 1792 г., проф. Скіаданъ, собственно медикъ, преподавалъ естественное право также по Пуфендорфу.

дорфовъ трудъ, говорилъ Десницкій, подлинно былъ излишній, ибо писать о вымышленныхъ состояніяхъ рода человѣческаго, не показывая, какимъ образомъ собственность, владѣніе, наслѣдство и проч. у народовъ происходитъ и ограничивается, есть такое дѣло, которое не совсѣмъ соотвѣтствуетъ своему намѣренію и концу".

Нельзя видѣть въ этомъ отрицательномъ отношеніи къ Пуфендорфу лишь выраженіе крайней англоманіи. Правда, онъ укоряетъ „нѣмецкихъ ученыхъ въ Россіи, которые одинъ свой геттингенскій университетъ забраломъ всей премудрости доказываютъ". Правда, Англія и англичане вызываютъ съ его стороны самые восторженные отзывы. „Вольность и собственность, говоритъ онъ, написанныя на лицѣ почти у всякаго британца, какъ природныя права, имѣютъ закономъ предписанный предѣлъ, за который вредная наглость и своевольство прейти не могутъ. Судіи при всей своей верховной власти не смѣютъ и не могутъ въ законѣ беззаконствовать. Привести правосудіе въ такое совершенство, чтобъ судителю закона и дѣлъ совсѣмъ возможности не было къ злоупотребленію закона, есть такая премудрость правленія, которою кромѣ великобританскаго никакой еще другой изъ древнихъ, ни изъ нынѣшнихъ народовъ праведно похвалиться не можетъ". И „такое цвѣтущее состояніе ниже какимъ-либо даромъ или по особливому благодѣянію природы Британія наслѣдила, но всѣ ея толикія превосходства пріобрѣтены величайшими трудами. Много поту и крови народныя пролито въ семъ толь лестномъ пріобрѣтеніи" [1]).

Но не все и англійское встрѣчало со стороны Десницкаго безусловное одобреніе. Въ своихъ примѣчаніяхъ къ Блекстону онъ не разъ полемизируетъ съ нимъ. Прежде всего по поводу воззрѣній Блекстона на естественное право. „Г. Блекстонъ въ семъ толкованіи началъ, полагаемыхъ основаніемъ закону естественному, весьма невразумительнымъ покажется читателямъ. Г. Блекстонъ здѣсь держался системы доктора Готчесона. Впрочемъ, какъ докторъ Готчесонъ, такъ и г. Блекстонъ—оба заражены казуистическимъ законоученьемъ, коего въ Англіи родителемъ былъ господинъ Гоббсъ" [2]). Несостоятельнымъ также считаетъ Десницкій и принятое Блекстономъ дѣленіе законовъ на опредѣляющіе права и преступленія. „Изъ сихъ безмѣрно обширныхъ раздѣленій выходитъ больше мелкихъ и затмевающихъ

---

[1]) Посвященіе къ переводу Наставника земледѣльческаго.
[2]) Истолкованія аглинскихъ законовъ. Т. I, стр. 97, 100.

смыслъ раздѣленій. Лучшаго и удобнѣйшаго раздѣленія законовъ нѣтъ того, которое Юстиніанъ установилъ; по сему раздѣленію полагается троякій предметъ законовъ, то-есть: персоны, вещи и обязательства съ принадлежащими къ симъ послѣднимъ челобитными“ [1]). Не укрылись отъ Десницкаго и чрезмѣрныя злоупотребленія при производствѣ парламентскихъ выборовъ. Важнымъ неудобствомъ считаетъ онъ обиліе въ судебномъ англійскомъ языкѣ „невразумительныхъ латинскихъ и французскихъ словъ“, „отъ такихъ строгихъ формъ у насъ въ судахъ еще не претерпѣвали затрудненій, когда въ Британіи всѣ оныя столь строго наблюдаются, что и мужикъ у нихъ иногда принужденъ просить секретаря: сдѣлай мнѣ habeas-corpus“.

Относясь критически къ господствовавшимъ въ Германіи теоріямъ естественнаго права, самъ Десницкій считаетъ задачей натуральной юриспруденціи „изысканіе причинъ, которыя дѣйствуютъ во всѣхъ государствахъ и суть основаніемъ всѣхъ законовъ и правленій“. При этомъ считаетъ необходимымъ держаться историческаго метода. „О происшествіи правленія можно дѣлать нѣкоторыя наблюденія о причинахъ и натуральномъ происшествіи власти и старшинства у народовъ, изъясняя оныя историческимъ описаніемъ, взятымъ отъ первоначальныхъ народовъ, о которыхъ мы ясное понятіе имѣемъ; послѣ сего показывать должно здѣсь правленія натуральныя, какія случаются у народовъ, живущихъ сперва одною ловлею звѣрей, потомъ хлѣбопашествомъ и наконецъ купечествомъ“. Точно такъ же „права сколько недостаточны бываютъ у непросвѣщенныхъ народовъ, и сколько оныя ограничены и въ совершенство приведены у нынѣшнихъ,— сіе историческимъ доказательствомъ должно пространно изъяснять“.

Всю натуральную юриспруденцію Десницкій дѣлилъ на четыре части. Часть первая—„о происшествіи правленій въ разные вѣка и у разныхъ народовъ“; вторая—„о правахъ, происходящихъ въ обществѣ отъ различнаго состоянія и званія людей“. Здѣсь онъ считалъ между прочимъ необходимымъ показать „историческимъ, метафизическимъ и политическимъ порядкомъ введеніе въ государствахъ порабощенія и закрѣпленія народовъ, какое бываетъ порабощенія дѣйствіе въ разсужденіи цѣлаго отечества, какимъ образомъ и для какихъ причинъ въ иныхъ государствахъ оное уничтожено, а въ другихъ закоснѣло“; третья часть должна быть посвящена „правамъ, происходящимъ отъ различныхъ и

[1]) Тамъ же, стр. 310.

взаимныхъ дѣлъ, между обывателями“ и, наконецъ, четвертая— „полиціи“. Полицію Десницкій понималъ очень широко. Она обнимаетъ у него и финансы, и международныя отношенія, и организацію войска, при чемъ особо указывается на необходимость „разсуждать, сколь опасныхъ слѣдствій произведеніемъ бываетъ находящееся внутрь государства чрезмѣрно великое войско“.

Эта программа очень любопытна. Въ ней вовсе нѣтъ мѣста ученіямъ ни объ естественномъ состояніи, ни объ общественномъ договорѣ. Вмѣсто отвлеченныхъ построеній требуется историческое объясненіе дѣйствительно существующаго. И Десницкій не ограничился одной только программой. Къ первой же своей рѣчи онъ присоединилъ, чтобы показать, „какимъ образомъ натуральную юриспруденцію преподавать должно“, „Разсужденіе о происшествіи преимущества, власти и старшинства въ народахъ, отъ которыхъ происходитъ ихъ правленіе“ и затѣмъ въ отдѣльныхъ рѣчахъ представилъ опытъ объясненія происхожденія супружества и собственности.

Основой власти однихъ людей надъ другими Десницкій считаетъ: 1) „превосходство въ качествахъ тѣлесныхъ, какъ-то: дебелость и крѣпость тѣла необыкновенная“; 2) „превосходство въ качествахъ душевныхъ, какъ-то: хитрость, проворство, предвидѣніе, прозорливость“, и 3) „превосходство въ богатствѣ изобиліи всего“. „Дебелость и крѣпкое тѣла сложеніе весьма надобно роду человѣческому въ непросвѣщенномъ вѣкѣ, когда еще науки и художества мало извѣстны“. „Когда же народы начинаютъ хотя мало возвышаться въ познаніи вещей, они вскорѣ опытомъ увѣрены бываютъ, что качества душевныя несравненно превосходятъ тѣлесныя, и что премудрость, хитрость и прозорливость сравниться не могутъ съ одной скотской дебелостью“. „Но что больше всего придаетъ человѣку чести, достоинства и преимущества, то-есть превосходное богатство и изобиліе. Сіе столь изрядно изъяснено благоразумнымъ сочинителемъ новой Нравоучительной философіи, господиномъ Смитомъ, что описанія больше не требуетъ. Къ такому человѣку люди въ подданство идутъ не только съ удивленія на его великолѣпіе, но больше еще для пользы и покровительства“. Богатство, въ концѣ концовъ, Десницкій признаетъ главной основой власти во всѣхъ формахъ правленія: и у варварскихъ народовъ, и „въ нынѣшнихъ народныхъ правленіяхъ“, гдѣ „такожъ посредствомъ превосходнаго богатства правительствующіе удерживаютъ свое достоинство, величество и власть, соединенныя съ уваженіемъ и со всеподданнѣйшимъ повиновеніемъ“. „Какіе точно народы и въ какихъ обстоятельствахъ завися отъ богатыхъ умножаютъ ихъ достоин-

ство, честь и преимущество надъ многими, сіе подробно показывается въ принадлежащихъ къ сей части юриспруденціи разсужденіяхъ, въ которыхъ изъясняются три народнаго правленія перемѣны и состоянія, какія случаются у обывателей, когда они живутъ сперва одною ловлею животныхъ, потомъ хлѣбопашествомъ и наконецъ купечествомъ". Къ сожалѣнію, до насъ не сохранилось лекцій Десницкаго по этому вопросу.

Болѣе обстоятельно выясняетъ Десницкій происхожденіе супружествъ, собственности и казней. Все это онъ считаетъ историческими явленіями, не искони существующими, а возникшими во времени и во времени мѣняющимися въ зависимости отъ постепеннаго измѣненія условій общественнаго быта.

Такъ, по его мнѣнію, „мы не находимъ въ первоначальномъ состояніи народовъ никакого порядочнаго супружества и ниже имени онаго. Смѣшеніе у нихъ обоего пола невзобранное есть вмѣсто супружества". Первоначальная форма брака, въ формѣ многоженства, является съ возникновеніемъ скотоводства. Въ доказательство Десницкій ссылается, между прочимъ, на живущихъ въ Россіи татаръ и калмыковъ. Съ установленіемъ осѣдлости и съ развитіемъ хлѣбопашества многоженство замѣняется единоженствомъ. Съ установленіемъ же „высочайшаго состоянія коммерческаго" „женскій полъ не только уравненъ мужскому, но въ нѣкоторыхъ случаяхъ и предпочтенъ оному". Въ доказательство Десницкій ссылается на петровскую табель о рангахъ, по которой дочери особъ перваго ранга полагаются выше даже бригадировъ. „Толико, восклицаетъ онъ, въ просвѣщеніи нравовъ народныхъ споспѣшествовало правительство къ уравненію и превознесенію сего низверженнаго въ древности пола!"

Я уже говорилъ, что рѣчи Десницкаго не были простымъ пересказомъ слышаннаго имъ въ аудиторіяхъ глазгоускаго университета. Въ нихъ ясно сказывается самостоятельная работа въ усвоенномъ отъ Юма и Смита направленіи. Мы видимъ, что въ его рѣчахъ постоянно встрѣчаются доводы и примѣры, заимствованные прямо изъ русской жизни. Самостоятельная работа Десницкаго подтверждается и тѣмъ, что въ рѣчахъ его замѣтна все бо̀льшая и бо̀льшая обработка. Очевидно, и вернувшись въ Москву, онъ продолжалъ работать. Послѣдняя по времени рѣчь — „О разныхъ понятіяхъ, какія имѣютъ народы о собственности имѣнія въ различныхъ состояніяхъ общежительства" — есть вмѣстѣ съ тѣмъ и лучшая рѣчь. И внѣшнее ея построеніе отличается наибольшею цѣлостностью и послѣдовательностью, и содержаніе ея болѣе продумано.

Начинается она съ выясненія общаго хода развитія человѣчества. Десницкій отвергаетъ мысль о томъ, чтобы человѣчество переживало, подобно отдѣльнымъ людямъ, послѣдовательные возрасты: отрочество, юность, мужество, престарѣлость. Постепенное развитіе человѣческаго общества онъ сводитъ къ послѣдовательнымъ измѣненіямъ его хозяйственнаго быта, различая, такимъ образомъ, четыре различныхъ состоянія: „состояніе народовъ, живущихъ ловлею звѣрей и питающихся плодами, самопорождающимися на землѣ; состояніе пастушеское; состояніе хлѣбо-пашественное, и послѣднее состояніе—коммерческое“.

Постепенное развитіе понятія собственности опредѣляется, по мнѣнію Десницкаго, послѣдовательной смѣной этихъ четырехъ состояній.

Въ современномъ понятіи собственности заключается, по его опредѣленію, три элемента: „1) право употреблять свою вещь по произволенію; 2) право взыскивать свою вещь отъ всякаго, завладѣвшаго оною неправедно, и 3) право отчуждать свою вещь, кому кто хочетъ, при жизни и по смерти“. Для выясненія постепеннаго развитія понятія собственности Десницкій и изслѣдуетъ, въ какой степени каждый изъ этихъ элементовъ признавался на различныхъ ступеняхъ общественнаго состоянія.

У народовъ, живущихъ ловлей звѣрей, самое употребленіе вещей бываетъ по большей части нераздѣльное и общее всѣмъ. „Ибо какъ они живутъ всѣ въ одной хижинѣ или пещерѣ, то оныхъ жилищъ имѣютъ совокупное нераздѣльное владѣніе и употребленіе, и какъ они ѣдятъ всѣ вмѣстѣ, то ихъ съѣстные припасы бываютъ всѣмъ общи, а по недостатку даже и самыя одѣянія у нихъ такъ же, какъ и у нашихъ крестьянъ, бываютъ носимы и обоимъ поломъ одинакія и нераздѣльныя. Итакъ, когда не имѣется въ вещахъ раздѣльнаго владѣнія, то имъ и различіе того, что твое и мое весьма мало вразумительно“. „Еще меньше имѣютъ они понятія о правѣ взыскивать свою вещь отъ всякаго, завладѣвшаго ею по потеряніи и похищеніи; ибо сія вторая часть права собственности имъ еще и паче невразумительною бываетъ потому, что оное ожиданіе къ безпрепятственному употребленію владѣемыя вещи у такихъ народовъ весьма умаляется и почти исчезаетъ, какъ скоро вещь и соединенное съ нею владѣніе теряется. Право собственности примѣчается у нихъ совсѣмъ нераздѣльное съ владѣніемъ“. Право отчужденія въ этомъ состояніи также не признается „по той причинѣ, что у нихъ мало бываетъ и случаевъ къ отчужденію вещей въ такомъ бѣдственномъ и недостаточномъ состояніи, въ которомъ они, не имѣя никакихъ

художествъ, не имѣютъ для продажи и обмѣну никакихъ вещей. Да хотя бы въ такомъ состояніи кто отважился отчуждать свою вещь, но однимъ словеснымъ произволеніемъ онъ того сдѣлать не можетъ по той причинѣ, что въ такомъ же состояніи народы бываютъ весьма „вѣроломны". Въ пастушескомъ состояніи, хотя и накопляется у народовъ больше имущества, но и у нихъ оно остается въ общемъ владѣніи. Только съ развитіемъ хлѣбопашества и установленіемъ осѣдлаго образа жизни образуется частная собственность, и Десницкій считаетъ ея основой трудъ. Когда человѣкъ приложитъ довольно трудовъ къ обрабатыванію особливой части земли, тогда лишить его оныя покажется всякому дѣломъ безчеловѣчнымъ и несноснымъ, вслѣдствіе чего онъ будетъ всякому представляться имѣющимъ большее, нежели другой кто, право ко снятію и употребленію плодовъ, которые онъ посѣялъ на ней.—И чѣмъ долѣе кто обрабатывалъ одну и ту же самую часть земли, тѣмъ большее отчасу къ ней чувствовалъ пристрастіе и ожиданіе въ безпрепятственномъ оныя владѣніи и употребленіи впредь. Въ продолженіе такого прилагаемаго каждымъ обывателемъ къ своей землѣ обрабатыванія напослѣдокъ всякой хозяинъ получаетъ и всегдашнее право къ употребленію занятыя имъ земли".

Въ своемъ „Словѣ о причинахъ казней по дѣламъ криминальнымъ", 1770 года, Десницкій сводилъ карательную власть государства къ двумъ основаніямъ: къ „мстительной склонности людей" и къ необходимости поддержать казнями порядокъ и спокойствіе въ обществѣ. Между наказаніями, проистекающими изъ того и другого основанія, Десницкій усматриваетъ существенное различіе. „Разность наказуемыхъ людей смертью для цѣлости, крѣпости и пользы отечества, и наказуемыхъ оною жъ единственно для удовлетворенія мстительной склонности всякаго человѣка, состоитъ въ томъ, что въ первомъ случаѣ такая казнь не всегда совершается съ общимъ внутреннимъ благоволеніемъ народа; въ другомъ всегда съ благоволеніемъ всякаго.—Непристрастные зрители и свидѣтели единодушно всѣ благоволятъ о таковомъ его мщеніи.—И есть ли взять въ разсужденіе человѣка, истязуемаго смертію за то только, что онъ отъ несправедливости разсужденія и неосторожности выговорилъ что-либо противное закону; и другого напротивъ такому, ежели представить убійцу множества невинныхъ и наглаго разбойника, истязуемаго смертію-жъ: въ первомъ случаѣ народъ внутренно будетъ сожалѣть и просить самого Бога, противъ котораго закона виновный погрѣшилъ, чтобъ онъ какимъ-нибудь образомъ избавился отъ наказанія и не былъ бы

живой сожженъ, и верховная власть весьма благоразумно во многихъ государствахъ къ такимъ несчастливымъ дѣлаетъ милости и богоугоднѣйшее снисхожденіе. Въ другомъ, напротивъ сему, случаѣ, когда смертоубійца убѣжитъ, всѣ бѣгутъ въ погоню за нимъ, и, когда прежде умретъ понесенія казни, всѣ слышащіе и вѣдущіе про то думаютъ, что такого Богъ за человѣка невиннаго и въ будущемъ накажетъ житіи".

Относительно самыхъ карательныхъ мѣръ Десницкій указываетъ, что онѣ не должны быть чрезмѣрно суровы. „Такія по дѣламъ достойныя казни согласны всячески съ удовлетвореніемъ обидимыхъ, съ общимъ благоволеніемъ постороннихъ зрителей и имѣютъ свой дѣйствительный успѣхъ въ пресѣченіи злотворства, ежели только оныя бываютъ умѣрены по дѣламъ, учинены безъ изъятія всякому и не выходятъ за предѣлъ человѣчества. Сіе наипаче правительствующимъ должно наблюдать, чтобъ учиненныя казни не выходили за предѣлъ человѣчества; въ противномъ случаѣ непристрастные и посторонніе зрители не будутъ благоволить и, пришедши въ сожалѣніе объ виновномъ, негодовать станутъ на самихъ судей, чрезъ что чинимыя казни теряютъ свой успѣхъ. Разрушать на части и рвать живого по кускамъ, возя по улицамъ, есть дѣло, котораго человѣчество, сколько бы ни было раздраженное на виноватаго, не можетъ терпѣть, и говорятъ, что однажды при такой казни въ Парижѣ всѣ люди разбѣжались и не могли смотрѣть оную". Въ видѣ примѣра Десницкій приводитъ затѣмъ выписку изъ рукописной жизни Петра I о томъ безчестіи, какому былъ подвергнутъ трупъ „московскаго Кромвеля, Милославскаго".

Слѣдуетъ ли видѣть въ этихъ сужденіяхъ Десницкаго о томъ, каковы должны быть наказанія, вліяніе его современника, Беккаріа [1]. Десницкій нигдѣ не ссылается на Беккаріа, но знакомство его съ Беккаріа возможно. Англійскій переводъ книги Беккаріа вышелъ уже въ 1767 году, да Десницкій зналъ и французскій языкъ, такъ что могъ воспользоваться и переводомъ Мореллета. Однако, съ другой стороны, сужденія Десницкаго не представляютъ полнаго совпаденія съ тѣмъ, что̀ было высказано Беккаріа.

Такъ, соображенія, выставляемыя ими противъ излишней жестокости наказаній, не одни и тѣ же. Беккаріа указываетъ на то, что самая суровость наказанія вселяетъ въ людей больше смѣлости; что люди сами ожесточаются и черезъ сто лѣтъ такъ же будутъ бояться колеса, какъ прежде тюремъ; что дѣлается не-

---

[1]) Беккаріа и Десницкій вступили на каѳедру въ одинъ и тотъ же 1768 г.

возможной соразмѣрность наказанія съ виной и, наконецъ, что чрезмѣрная жестокость приводитъ къ безнаказанности. Десницкій же выдвигаетъ совершенно иное соображеніе: чрезмѣрная жестокость вызываетъ сожалѣніе къ виновному и негодованіе противъ власти.

Кстати укажемъ на одно любопытное совпаденіе Десницкаго съ Беккаріа. Какъ извѣстно, Беккаріа былъ сторонникомъ гласнаго суда, отстаивая его какъ лучшій способъ сдержки и контроля дѣятельности суда. Десницкій точно также требовалъ гласности судопроизводства: „да ни что въ тайнѣ, но откровенно и постороннимъ извѣстно судимо было и исходило въ свѣтъ *для наученія народнаго*“. Но и тутъ основанія не тѣ, что у Беккаріа: Десницкій выдвигаетъ *воспитательное* значеніе гласнаго суда, о чемъ Беккаріа вовсе не упоминалъ.

Въ опредѣленіи круга подлежащихъ карательной репрессіи дѣяній Десницкій основывается на различіи истины (т.-е. справедливости, justitia) исполнительной и воздательной (expletrix et attributrix). „Исполнительная истина велитъ дѣлать все то, что̀ только по строгости правъ требовано быть можетъ отъ цѣлаго свѣта. Напротивъ сей, истина воздательная требуетъ только того, что̀ всякому по людскости и человѣчеству должно отдавать. Ея главное правило есть: аще хощете, да творятъ вамъ человѣцы, и вы такожде имъ творите“. Наказанію должно подлежать собственно только нарушеніе исполнительной истины. Хотя Десницкій и признаетъ, что „во многихъ государствахъ государь приказуетъ исполнять, что̀ въ самомъ дѣлѣ можетъ только по истинѣ воздательной быть требовано“, но оговаривается при этомъ, что въ такихъ законоположеніяхъ премудрость велитъ весьма законоискусно поступать, дабы въ противномъ случаѣ и ихъ воздательная истина не была налогомъ въ тяжесть народу, и принужденіе людей насильное къ добродѣтельнымъ взаимнымъ должностямъ бываетъ произведеніемъ великихъ непорядковъ и хужшихъ слѣдствій. Такія законоположенія истины воздательныя больше должны принаравливаемы быть къ сердцамъ человѣческимъ, а не сердца къ нимъ. Общество безъ такихъ принужденій, хотя бы и совсѣмъ между обывателями его не было взаимной любви и дружелюбныхъ поступковъ, можетъ, есть ли не столь щастливо, по крайней мѣрѣ спокойно устоять, и люди въ ономъ, на подобіе шарлатановъ и торговцевъ, еще могутъ единственно изъ одного интереса жить“.

Кромѣ всѣхъ этихъ общихъ вопросовъ „натуральной юриспруденціи“, Десницкій останавливался въ своихъ рѣчахъ и на выясненіи условій и цѣли преподаванія римскаго и русскаго права.

Значеніе римскаго права онъ видитъ въ томъ, что оно представляетъ собою „образцовую систему права“ и даетъ намъ понятіе „о полной и благоразумно расположенной системѣ законоположеній“. „Для такого намѣренія нѣтъ въ свѣтѣ лучшихъ законовъ, кромѣ Римскихъ, ибо ни одинъ еще народъ въ Европѣ столь долговременно не жилъ и столь не скоро до своего совершенства доходилъ, какъ римляне, которыхъ теченіе столь продолжительно было, что намъ изъ ихъ законовъ можно видѣть всякую степень, по которой они восходили до своего величества“.

Такимъ образомъ, въ римскомъ правѣ, кромѣ полноты системы, Десницкій цѣнитъ также послѣдовательность постепеннаго его развитія, дающаго возможность на изученіи римскаго права наглядно показать послѣдовательныя ступени историческаго развитія юридическихъ понятій и институтовъ.

Сохранились два образчика того, какъ умѣлъ Десницкій объяснять своимъ слушателямъ институты римскаго права въ историко-сравнительномъ освѣщеніи. Это—два разсужденія: одно— „о родительской власти, которую у римлянъ имѣлъ отецъ надъ своими дѣтьми и которая примѣчается и у всѣхъ народовъ, когда въ невѣжественномъ и варварскомъ состояніи находятся“, 1768 г., другое—„о вещахъ, святыхъ и принятыхъ въ благочестіе, съ показаніемъ правъ, какими оныя у разныхъ народовъ защищаются“, 1772 года.

Доказательству необходимости научнаго, систематическаго изученія русскаго права Десницкій посвятилъ особое „Разсужденіе о пользѣ знанія отечественнаго законоискусства“, 1778 года. Въ немъ подробно доказывается польза научной юридической подготовки для дворянъ и разночинцевъ, для секретарей и судей, уѣздныхъ засѣдателей и самихъ депутатовъ уложенной комиссіи или „участниковъ законоположенія“, какъ онъ ихъ называетъ. „Сколь стыдно казаться должно члену законоположенія давать свой голосъ на новый законъ, когда онъ не вовсе знаетъ и не разумѣетъ стараго!“

Десницкій требуетъ для юриста прежде всего общаго образованія: „ибо науки имѣютъ между собою весьма тѣсный союзъ и процвѣтаютъ наилучше въ сосѣдствѣ взаимномъ; и нѣтъ такого ученія, которое бы не было совершаемо вспомоществованіемъ, заемлемымъ отъ другихъ ученій“.

Поэтому онъ требуетъ отъ юриста изученія грамматики, риторики, логики, математики, физики, естественнаго права и права римскаго. „Тогда онъ толико пріуготовленный вступить можетъ въ ученіе закона Отечественнаго съ несказанными выгодами и успѣхомъ, въ которомъ ученіи есть ли пробудетъ годъ или два и

пріобрящетъ твердое и систематическое основаніе сея науки, тогда онъ приступить можетъ съ превеликою удобностью къ практикѣ, въ которой и самъ опослѣ найдетъ и откроетъ другимъ такія тонкости, каковыя многіе и видѣть не могутъ".

Университетское преподаваніе русскаго права Десницкій находилъ необходимымъ раздѣлить между двумя каѳедрами: теоретической и практической. Къ теоретической каѳедрѣ онъ относилъ, кромѣ систематическаго изложенія догмы, исторію права и юридическія древности. Профессоръ же практическаго законовѣдѣнія долженъ бы былъ вести практическія занятія по разбору рѣшенныхъ тяжебныхъ дѣлъ такъ, чтобы студенты проходили послѣдовательно различныя должности: повытчиковъ, секретарей, судей.

Неизвѣстно, велъ ли самъ Десницкій подобныя практическія занятія. Но по его мысли въ Москвѣ дѣйствительно была устроена каѳедра практическаго законоискусства, которую послѣдовательно занимали ученики Десницкаго: Горюшкинъ (1748—1821), авторъ четырехтомнаго „Россійскаго законоискусства", самоучка, слушавшій, однако, лекціи Десницкаго, и Сандуновъ (ум. 1832), студентъ Московскаго университета, извѣстный также какъ драматическій писатель и переводчикъ „Разбойниковъ" Шиллера. И Горюшкинъ и Сандуновъ вполнѣ слѣдовали тому плану практическихъ занятій, какой былъ намѣченъ Десницкимъ.

Систематическій курсъ русскаго права Десницкій читалъ, и, судя по сохранившимся его рѣчамъ, можно съ увѣренностью сказать, что съ его каѳедры раздавалось дѣйствительно живое слово, озарявшее тогдашній хаосъ нашего законодательства яркимъ свѣтомъ высокихъ началъ. Относясь съ сомнѣніемъ къ „удаленнымъ отъ чувствъ человѣческимъ изобрѣтеніямъ", Десницкій умѣлъ, однако, цѣнить тѣ общія начала, въ которыхъ слышалась ему жизненная правда.

Укажемъ тутъ же и на другихъ учениковъ Дильтея, менѣе извѣстныхъ, но все же заслуживающихъ упоминанія какъ первые дѣятели на почвѣ русской науки права.

Въ 1777 году, бывшій воспитанникъ Московскаго университета, подпоручикъ Артемьевъ [1]) издалъ „Краткое начертаніе римскихъ и россійскихъ правъ съ показаніемъ купно обоихъ равномѣрно, какъ и чиноположенія оныхъ исторій" (М., при имп. университетѣ, 190 стр.). Въ началѣ тутъ дается догматическое

[1]) Алексѣй Артемьевичъ, перешедшій затѣмъ въ гражданскую службу и бывшій экзекуторомъ Московскаго университета. Ему принадлежитъ также нѣсколько переводовъ: Геннади, Словарь р. п. Вмѣстѣ съ Борзовымъ онъ перевелъ „Вексельное право" Дильтея на русскій языкъ.

изложеніе римскаго гражданскаго права съ сравнительными указаніями на русское законодательство (стр. 1—119). Затѣмъ излагаются отдѣльно исторіи русскаго и римскаго права, весьма, впрочемъ, краткія. Къ каждой изъ исторій приложено такъ называемое авторомъ „чиноположеніе“, т.-е. объясненіе названій различныхъ должностей. Но въ „чиноположеніи россійскомъ“ находимъ, на ряду съ объясненіемъ словъ бояринъ, окольничій и т. п., и такія слова, какъ воръ, алтынъ, тюрьма и т. п., расположенныя безъ всякой системы.

Мѣста, касающіяся русскаго права, вообще очень скудны содержаніемъ и не обнаруживаютъ въ авторѣ большого знакомства ни съ исторіей, ни съ догмой русскаго права. Митрополитъ Евгеній говоритъ [1]), что сочиненіе это выбрано Артемьевымъ изъ лекцій проф. Дильтея.

Иванъ Борзовъ вмѣстѣ съ Артемьевымъ перевелъ на русскій языкъ „Вексельное право“ Дильтея, вышедшее въ 1768 году. Кромѣ того сохранилось извѣстіе, что на актѣ 30 іюня 1769 г. онъ читалъ свое разсужденіе: „Къ однимъ ли купцамъ, или ко всякому изъ обывателей въ государствѣ векселя принадлежать могутъ“ [2]).

Болѣе значенія въ исторіи русскаго правовѣдѣнія имѣетъ Роговъ Андрей Петровичъ (1742—1811). Въ самый годъ основанія университета онъ поступилъ въ состоявшую при университетѣ гимназію, а въ 1763 году произведенъ въ студенты. Въ 1767 году, окончивъ курсъ, онъ былъ назначенъ въ гимназію преподавателемъ математики и только съ 1804 года онъ сталъ преподавать вексельное право по руководству Дильтея. Эту каѳедру онъ занималъ до самой смерти.

Несмотря на то, что изъ аудиторіи Дильтея вышло такимъ образомъ нѣсколько болѣе или менѣе самостоятельныхъ русскихъ дѣятелей на поприщѣ правовѣдѣнія, въ юридическомъ факультетѣ еще долго преобладали иностранцы. Мы уже упоминали о Лангерѣ. Онъ былъ приглашенъ въ университетъ еще до возвращенія Десницкаго и Третьякова, въ 1764 году, когда Дильтей чуть было не былъ удаленъ. Онъ читалъ естественное право, народное право, политику,—все это, руководствуясь Вольфомъ и Неттельблаттомъ. Ни преподавательская, ни литературная его дѣятельность не имѣли большого значенія [3]).

---

[1]) Словарь русскихъ писателей. Изд. Москвитянина, I, стр. 6.

[2]) Шевыревъ, 165.

[3]) Отъ него сохранились четыре латинскія рѣчи юридическаго содержанія. Содержаніе ихъ изложено въ біографіи Лангера. Словарь профессоровъ Московскаго университета, I, стр. 447.

Въ 1778 году юридическій факультетъ обогатился еще однимъ профессоромъ-иностранцемъ—Шаденомъ (Johannes Mattihias Schaden). Онъ былъ въ числѣ первыхъ профессоровъ Московскаго университета, но сначала читалъ предметы не юридическіе. Съ 1772 года онъ сталъ читать на философскомъ факультетѣ практическую философію и этику по Винклеру, Эрнесту, Федеру и Якобу. Открывая этотъ курсъ, онъ 2 августа 1772 г. прочелъ рѣчь de haerisibus criticorum. Кромѣ того онъ объяснялъ Пуфендорфа De officiis hominis et civis, излагалъ Народное право по Ваттелю, Политику по Бильфельду. „Правила приватнаго благоразумія или экономіи“, сокращенную общую исторію всѣхъ нравственныхъ наукъ, право естественное, всеобщее государственное право по Ахенвалю и нѣсколько разъ читалъ политику. Въ 1778 г. онъ тѣ же лекціи перенесъ на юридическій факультетъ, при чемъ изложеніе общаго государственнаго права соединилъ съ изложеніемъ государственнаго права русскаго.

Шаденъ былъ воспитанъ на ученіяхъ вольфовой школы, и большая часть его курсовъ запечатлѣна тѣмъ же направленіемъ. Но Шаденъ не остановился на томъ запасѣ знаній, какой вывезъ съ собою изъ Тюбингенскаго университета. Онъ слѣдилъ за новыми явленіями философской литературы и къ концу своей жизни въ своихъ лекціяхъ перешелъ уже отъ Вольфа къ Канту. Въ каталогѣ лекцій на 179⁶/₇ учебный годъ Шаденъ объявилъ, что будетъ продолжать начатую имъ въ прошломъ году нравственную философію или „науку образованія нравственности и совѣсти, яко основаніе всѣхъ узаконеній и наблюденія оныхъ, сообразуясь въ томъ съ началомъ критической философіи и примѣняя индѣ г. Якобу“.

Курсъ, читанный въ этомъ году, былъ послѣднимъ курсомъ Шадена. 28 августа 1797 года онъ умеръ.

Ученики Шадена, между которыми мы находимъ такихъ, какъ Фонъ-Визинъ, Карамзинъ, Цвѣтаевъ, сохранили о немъ самую хорошую память. Надо думать, что монархическій образъ мыслей Карамзина, воспитавшагося даже въ частномъ пансіонѣ Шадена, сложился въ значительной степени подъ вліяніемъ лекцій этого профессора, который въ своихъ рѣчахъ является рѣшительнымъ монархистомъ.

Отъ Шадена остались только его латинскія рѣчи, произносившіяся на университетскихъ актахъ, да и тѣ не касаются прямо вопросовъ права.

Потеря Шадена для юридическаго факультета была тѣмъ болѣе чувствительна, что ему тогда не сумѣли найти лучшаго преемника,

какъ профессора медицины Скіадана [1]). Занявъ каѳедру естественнаго и народнаго права, Скіаданъ сразу шагнулъ на два столѣтія назадъ: къ критической философіи Канта онъ относился пренебрежительно, называя ее подогрѣтыми щами, crambe bis coctum, и преподавалъ свой предметъ по Пуфендорфу.

Въ 1782 г. на мѣсто Дильтея былъ приглашенъ новый профессоръ, Баузе, извѣстный тогда по своей дѣятельности въ должности инспектора въ нѣмецкомъ училищѣ св. Петра.

Баузе еще болѣе Дильтея сроднился съ новымъ своимъ отечествомъ. Онъ очень интересовался русскими древностями, и составленное имъ собраніе русскихъ древностей, судя по отзыву Калайдовича, было единственнымъ въ своемъ родѣ. Къ сожалѣнію, оно погибло во время нашествія французовъ въ 1812 году. Изученіе древностей сказалось и на лекціяхъ Баузе, которыя онъ пересыпалъ разсказами о русскихъ древностяхъ. Подъ вліяніемъ этихъ лекцій и развилось въ Калайдовичѣ стремленіе къ изученію старины.

Полюбивъ Россію, Баузе защищалъ ее отъ нападокъ иностранцевъ. Таково содержаніе его рѣчи: Oratio de Russia ante hoc saeculum non prorsuc inculta, nec parum adeo de litteris earumpue studiis merita, 1796 г.

Эта рѣчь для своего времени представляла рѣдкое знакомство съ древней Россіей и даже послужила объектомъ плагіата со стороны нѣкоего нѣмца Шредера и неизвѣстнаго русскаго автора статьи „Что̀ сдѣлано въ Россіи для просвѣщенія“, въ „Вѣстникѣ Европы“ за 1807 г. №№ 1 и 2.

Въ своемъ преподаваніи Баузе, подобно своимъ предшественникамъ, слѣдовалъ ученіямъ Вольфовой школы. Римское право, которое онъ сталъ преподавать послѣ Пургольда съ 1791 года, онъ читалъ по Гейнекцію.

Единственное произведеніе Баузе юридическаго содержанія, это его вступительная рѣчь: „Oratio de jurisprudentia ejusque docendae et discendae ratione [2]). Въ этой рѣчи Баузе весьма энергично возстаетъ противъ исключительно практическаго направленія.

Слѣдуетъ упомянуть также, что Баузе первый въ Россіи читалъ юридическую энциклопедію по Стефану Пюттеру [3]).

[1]) Онъ былъ грекъ по происхожденію и племянникъ извѣстнаго Аѳанасія Скіады, преподававшаго послѣ Софронія Лихуды греческій языкъ въ московскомъ типографскомъ училищѣ. Замѣтимъ также, что Аѳанасій Скіада до поступленія въ училище былъ съ 1720—1722 года оберъ-аудиторомъ при кавалеріи. Чистовичъ. Исторія с.-петербургской академіи, стр. 13.

[2]) Напечатано въ „Московскихъ Вѣдомостяхъ“, 1782 г., № 96, стр. 761—762.

[3]) Шевыревъ, 226.

Подъ конецъ жизни, похоронивъ двухъ женъ и разведясь съ третьей, онъ сталъ вести весьма невоздержный образъ жизни и потому принужденъ былъ выйти въ отставку въ 1811 году. Въ слѣдующемъ году, 26-го мая, онъ умеръ.

Другимъ преподавателемъ у насъ энциклопедіи права въ XVIII вѣкѣ былъ Пургольдъ [1]), лекціи котораго значатся первый разъ въ каталогѣ 1787 года. Онъ былъ собственно профессоромъ римскаго права. Кромѣ энциклопедіи и институцій, которыя онъ излагалъ сравнительно съ русскимъ правомъ, онъ читалъ еще въ 1789—90 году „Введеніе въ право россійское", въ которомъ излагалъ „начертаніе дѣлъ политическихъ, образа правленія, учрежденій гражданскихъ и военныхъ, равнымъ образомъ и начертаніе исторіи законовъ россійскихъ древняго и средняго вѣка такъ, какъ и самаго новѣйшаго времени". Онъ числился профессоромъ до 1796 года, но по болѣзни не читалъ лекцій уже съ 1790 г.

Еще раньше Пургольда, въ 1782 году, „теоретическій, искуснѣйшій профессоръ", Яковъ Шнейдеръ, читалъ лекціи по Монтескье о духѣ законовъ—для студентовъ на латинскомъ, для дворянъ на французскомъ языкѣ. Результатомъ этихъ лекцій явилась книга Шнейдера: Разсужденія на Монтескьеву книгу „О разумѣ законовъ, или уроки всеобщей юриспруденціи, преподаваемые въ Московскомъ университетѣ". Москва, 1782 года (на французскомъ и русскомъ языкахъ).

Эти лекціи нельзя, однако, считать проявленіемъ историческаго направленія Шнейдера. Онъ остановился на ней просто, какъ на модной книгѣ того времени, не сознавая, что она въ корнѣ подрываетъ ту почву, на которой царила въ то время въ Германіи Вольфова школа. Рядомъ съ лекціями по Монтескье у него идетъ чтеніе римскаго права все по тому же Гейнекцію и Неттельблатту, служившимъ основой лекцій всѣхъ профессоровъ-иностранцевъ того времени.

Кромѣ лекцій по Монтескье имѣется еще произнесенная Шнейдеромъ въ 1785 году на актѣ Oratio solemnis de praestantia jurisprudentiae.

Шнейдеръ читалъ въ университетѣ очень недолго. Въ каталогѣ лекцій на 1789 годъ его имя уже не упоминается.

На ряду съ этими нѣмцами дѣйствовали и русскіе профессора. Мы указывали уже на Рогова, ученика Дильтея. Въ 1786 году былъ опредѣленъ на службу въ университетъ ученикъ уже Десницкаго, Захарій Аникѣевичъ Горюшкинъ (1748—1821).

---

[1]) Шевыревъ, 228.

§ 30. З. А. Горюшкинъ.

На полкахъ старыхъ книгохранилищъ, въ самомъ забытомъ углу, можно найти нѣсколько переплетенныхъ въ кожу квартантовъ съ именемъ Горюшкина. Это книги XIX-го столѣтія, напечатанныя въ московской университетской типографіи „У Любія, Гарія и Попова“. Ихъ всего семь. Четыре содержатъ „Руководство къ познанію россійскаго законоискусства“, 1811—1818 годовъ; три другихъ—„Описаніе судебныхъ дѣйствій или легчайшій способъ къ полученію въ краткое время надлежащихъ познаній къ отправленію должностей въ судебныхъ мѣстахъ особливо тѣмъ, которые, не имѣя случая упражняться въ отечественныхъ законахъ, употреблены будутъ въ гражданскую службу“, 1805—1808 годовъ [1]).

Квартанты эти покрыты густою пылью; ихъ синіе, шероховатые листы склеились отъ долгаго лежанія. Нечасто, повидимому, привлекаютъ къ себѣ вниманіе и слежавшіяся гравюры Свешникова, украшающія нѣкоторые изъ этихъ квартантовъ. Тутъ находимъ изображеніе правосудія. „Правосудіе вообще“ изображено въ видѣ „благообразной дѣвы, облеченной въ златую ризу, имѣющей на головѣ и на шеѣ богатое ожерелье. Сіе знаменуетъ, что ничего нѣтъ въ свѣтѣ достойнѣе и драгоцѣннѣе сея добродѣтели“. „Правосудіе уголовное въ видѣ скелета въ коронѣ, покрытаго бѣлымъ полотномъ, опирающагося правою рукою на обнаженный мечъ и держащаго въ лѣвой рукѣ вѣсы“. Есть и другія изображенія, напримѣръ „Сатурна или времени въ видѣ древняго мужа, изображающаго съ возможнымъ тщаніемъ и трудомъ на камнѣ всеобщее понятіе законоискусственной науки“; это должно „доказывать, что основательное знаніе законовъ и примѣненіе ихъ къ дѣламъ и выводъ оттуда слѣдующихъ заключеній, именуемое правосудіемъ, пріобрѣтается долговременнымъ и непрерывнымъ въономъ упражненіемъ, сопряженнымъ съ немалымъ трудомъ.

---

[1]) Шевыревъ. Исторія Моск. унив., стр. 228, говоритъ, будто бы „въ 1789 году Горюшкинъ издалъ „Словарь юридическій или Сводъ россійскихъ узаконеній для употребленія И. М. У.“; но это ошибка; книга съ такимъ заглавіемъ была издана въ 1789 году Лангансомъ; кромѣ того въ 1791 году, въ Тобольскѣ, безъ означенія имени составителя, былъ напечатанъ „Словарь юридическій или Сводъ россійскихъ узаконеній по азбучному порядку съ прибавкою противъ напечатаннаго въ университетѣ трехъ годовъ, а именно 788, 789 и 790“. Самъ Горюшкинъ рекомендуетъ, какъ пособія: Указатель Максимовича, Словарь Чулкова, Памятникъ Правикова, Вексельное право Дильтея и „Труды Коммисіи уложенной, продолжаемые до 1775 года, въ 30-ти частяхъ состоящіе, видимые въ спискахъ“.

Авторъ этихъ объемистыхъ книгъ (вмѣстѣ онѣ составляютъ 3544 страницы) теперь почти всѣми забытъ. А между тѣмъ уже самая личность этого самоучки [1]), изъ подьячихъ сыскного приказа сдѣлавшагося профессоромъ Московскаго университета, стоитъ того, чтобы обратить на нее серьезное вниманіе.

Къ первому „переплету" [2]) Законоискусства приложенъ портретъ съ подписью „Захарій Аникѣевичъ Горюшкинъ—Россійскій законоискусникъ, род. 1748 года, сентября 5-го". Горюшкинъ изображенъ здѣсь въ мундирѣ съ высокимъ воротникомъ, съ напудренной головой, худощавый, съ крупными чертами лица. Ученики Горюшкина, И. Ѳ. Тимковскій и И. М. Снегиревъ, оставили намъ описаніе его внѣшности. „Росту средняго, говоритъ Тимковскій [3]), худощавъ, темнорусъ, лица блѣднаго съ морщинами, неказистаго, съ прижатымъ голосомъ; имѣлъ впрочемъ видъ добраго внушенія, инсинуацію". Нерѣдко въ разсказѣ повторялось у него присловье: „вотъ видите". При этомъ, по свидѣтельству Снегирева, онъ много заботился о своей внѣшности. „По пріемамъ и костюму Захаръ Аникѣевичъ походилъ на щеголеватаго барина; черты лица были у него правильныя, глаза маленькіе, ротъ узкій, выражавшій проницательность и скромность. Онъ пудрился, украшалъ волосы буклями, носилъ модный кафтанъ и шлифныя на башмакахъ пряжки съ розами или стразами, двое часовъ въ карманахъ съ золотыми цѣпочками, на пальцахъ жалованные бриліантовые перстни. Любитель изящныхъ искусствъ, онъ въ гостепріимномъ своемъ домѣ завелъ маленькій театръ и музыку".

Можно бы подумать поэтому, что это былъ избалованный жизнью человѣкъ. Но въ дѣйствительности Горюшкинъ, хотя и происходилъ изъ дворянскаго рода, родился въ бѣдности и прошелъ очень суровую школу жизни. Уже тринадцати лѣтъ онъ сталъ заниматься въ московской воеводской канцеляріи, поступивъ туда безъ всякаго образованія, „не имѣвши предварительно понятія ни объ одной изъ наукъ, съ однимъ только обыкновеннымъ понятіемъ читать и писать по-россійски". Затѣмъ послѣдовательно онъ проходилъ службу въ сыскномъ и судномъ приказахъ, въ вотчинной и юстицъ-коллегіяхъ, въ казенной и уголов-

---

[1]) Біографіи Горюшкина: 1) въ Словарѣ русскихъ писателей, соотечественниковъ и чужестранцевъ, писавшихъ въ Россіи, служащемъ дополненіемъ къ Словарю митроп. Евгенія, сост. И. М. Снегиревымъ. 1838. I, стр. 332—335; 2) въ Біографическомъ словарѣ профессоровъ Московскаго университета. 1855. I, стр. 247—254. (И. Д. Бѣляева).

[2]) Такъ называетъ авторъ томы своей книги.

[3]) Памятникъ И. И. Шувалову, „Москвитянинъ", 1851, №№ 9 и 10, май стр. 28.

ной палатахъ. Порядки, существовавшіе тогда въ нашей судебной практикѣ, особенно въ сыскномъ приказѣ, отличались крайнимъ безобразіемъ и грубостью. Снегиревъ, часто бывавшій у Горюшкина въ его домѣ, на Четвертой Мѣщанской улицѣ, и пользовавшійся его наставленіями, передаетъ въ своихъ воспоминаніяхъ любопытные разсказы Горюшкина о нравахъ, царившихъ въ сыскномъ приказѣ. „При допросѣ пытали обличенныхъ и оговоренныхъ: первыхъ потому, нѣтъ ли еще за ними какихъ преступленій, другихъ для дознанія правды, которую выкраивали изъ спины. Стоило только на кого закричать слово и дѣло, и тотчасъ схватятъ доносчика и обвиняемаго, представятъ въ сыскной приказъ, бывшій тогда на Житномъ дворѣ у Калужскихъ воротъ. Въ застѣнкѣ палачи раздѣнутъ до-нага, свяжутъ назадъ руки веревками, обшитыми войлокомъ, чтобы не перетерли кожи; палачъ, вступивъ на веревки, встряхиваетъ такъ, что руки выйдутъ изъ лопатокъ. Это называлось встряскою, которая повторялась во время допроса; потомъ нагнувъ спину, палачъ билъ кнутомъ, сдирая кожу лоскутками отъ плеча до хребта. Вывертывая изъ лопатокъ руки, палачъ, какъ ловкій костоправъ, вправлялъ ихъ: схвативъ, дернетъ, что есть силы, и онѣ очутятся на своемъ мѣстѣ. Казалось, еще мало того. На ободранную спину трясли зажженый сухой вѣникъ или посыпали солью; иногда въ то же время судья колотилъ пытаемаго палкою по головѣ. Судьи прежде хвастались другъ передъ другомъ въ изобрѣтеніи новыхъ средствъ къ истязанію, новыхъ орудій при допросахъ, приводившихъ въ ужасъ и содроганіе людей, не закоснѣвшихъ въ мучительствѣ подобныхъ себѣ. Случилось мнѣ, разсказывалъ Горюшкинъ, зайти въ пытальную палату или застѣнокъ по окончаніи присутствія, на полу я увидѣлъ кучку лоскутковъ окровавленной кожи. Спрашиваю у палача: что это такое?—Какъ что? выкройки изъ спины!— Для устрашенія оговоренныхъ и для принужденія ихъ къ признанію въ винахъ иногда при нихъ пытали другихъ на заказъ, т.-е. жесточае обыкновеннаго. Такъ было съ душегубкою и мучительницею Салтычихою. При видѣ заказныхъ пытокъ она падала въ обморокъ, но не признавалась. Видно, не приказано было пытать". Угроза пытками служила нерѣдко для подьячихъ источникомъ дохода. „Подьячіе сыскного приказа призывали къ себѣ колодниковъ изъ тюремъ въ канцелярію подъ предлогомъ повѣрки пыточныхъ рѣчей, а сами нашептывали имъ, кого еще оговорить, разумѣется, извѣстныхъ имъ зажиточныхъ людей. По такому наущенію колодники гласно объявляли, что съ ними участникомъ былъ такой-то. Тотчасъ къ нему въ полночь нагрянетъ съ подья-

чими команда, ворвутся въ домъ; испуганный хозяинъ даетъ имъ деньги, и они сами хватаютъ, что попало; приводятъ его въ приказъ и ставятъ къ отвѣту. Сперва пытаютъ доказчика, потомъ принимаются за оговореннаго; наконецъ доказчики повинятся, что напрасно оговорили, имъ за это дадутъ ударовъ по 15, по 20 кнутомъ. Что же за это получатъ въ награду? Цѣлковыхъ по два, по три! Такъ бывало не въ одномъ сыскномъ приказѣ“ [1]).

Окруженный такими впечатлѣніями чуть не съ дѣтства, самъ едва только грамотный, подьячій Горюшкинъ какимъ-то чудомъ не заглохъ въ этой грубой, темной средѣ. Уже женатый, онъ стремится къ самообразованію, берется за изученіе русской грамматики, ариѳметики, логики. „Вмѣсто чтенія пыточныхъ рѣчей, замѣчаетъ Снегиревъ, онъ сталъ твердить части рѣчи въ грамматикѣ“. Безъ руководителя это давалось ему сначала съ большимъ трудомъ. „Долго не могъ понять въ грамматикѣ склоненія: воевода, воеводы, воеводѣ и пр., то и дѣло твердя склоненія на постели, не давалъ спать женѣ своей, такъ что она, вышедши изъ терпѣнія, сказала ему: „да что ты наладилъ одно—воевода? По мнѣ это не мудрено, къ какому слову только его приладить, такъ и будетъ: воевода, воеводы, воеводѣ. На прикладъ: воевода судитъ, мѣсто воеводы, подарить воеводѣ“. Это объясненіе малограмотной женщины, по словамъ Горюшкина, „развязало ему понятіе, и онъ съ легкой ея руки пошелъ впередъ“.

Преодолѣвъ эти первые тяжелые шаги по пути самообразованія, Горюшкинъ сталъ перечитывать всѣ, какія имѣлись тогда на русскомъ языкѣ, книги богословскія, философскія, историческія, юридическія (по словамъ Тимковскаго, даже выучилъ наизусть старинный переводъ юриспруденціи Неттельблатта) и искалъ знакомства съ представителями научнаго знанія. Всего больше сблизился онъ съ профессорами Десницкимъ и Аничковымъ.

Аничковъ, Дмитрій Сергѣевичъ, получилъ образованіе сначала въ Троицкой лаврѣ, затѣмъ въ Московскомъ университетѣ, гдѣ занимался и естественнымъ правомъ у Дильтея, за что удостоенъ даже въ 1758 году награжденія золотою медалью. Въ 1762 году онъ сталъ преподавать самъ въ университетѣ математику, а съ 1768 года также логику и метафизику. Преподаваніе свое онъ велъ въ духѣ философскаго ученія „скучной памяти“ [2]) Христіана Вольфа, и даже еще болѣе, чѣмъ самъ Вольфъ, уклоняясь отъ Лейбница въ сторону старыхъ схоластическихъ ученій. Вольфъ,

---

[1]) Воспоминанія И. М. Снегирева, „Русскій Архивъ“. 1866, № 5, стр. 755—758.

[2]) Выраженіе Шеллинга.

отвергая общее значеніе предустановленной гармоніи, допускаетъ ее, по крайней мѣрѣ, въ объясненіи соотношенія души и тѣла. Аничковъ и въ этомъ вопросѣ отдаетъ рѣшительное предпочтеніе „системѣ физическаго втеченія", какъ онъ переводитъ influxus phisicus, передъ „Лейбницієвой системой предустановленнаго согласія". „Что душа, какъ существо невещественное и духовное, можетъ вещественнымъ и физическимъ образомъ дѣствовать на тѣло, сіе можно видѣть на многихъ мѣстахъ въ священномъ писаніи. Притомъ, если бы сущему невещественному и духовному, „по сущности его, противно было дѣйствовать на тѣло: то бы и Богъ, который есть чистѣйшій и неограниченный Духъ, дѣйствовать и сущія тѣлесныя въ движеніе приводить не могъ; и какъ онъ учинить сіе можетъ, то и душа то же самое сдѣлать въ состояніи бываетъ: поколику тотъ же самый Богъ по образу и по подобію своему сотворилъ оную" [1]).

Уже изъ этого опровerженія системъ Лейбница видно, что Аничковъ въ основу своего философскаго ученія полагалъ начала откровенной религіи. Религіозные вопросы, повидимому, вообще привлекали къ себѣ его особенное вниманіе. Для полученія званія ординарнаго профессора онъ написалъ въ 1769 году спеціальное изслѣдованіе по исторіи религій: Dissertatio philosophica de ortu et progressu religionis apud diversas maximeque rudes gentes, quam pro munere proffessoris publici ordinarii consequendo, communi omnium eruditorum judicio discarnandam submittet. Philos. et L. L. A. A. magister D. Anitschkow. Но съ этой диссертаціей случилась непріятность. Вотъ какъ разсказываетъ о ней архимандритъ Гавріилъ: „Изданіе Разсужденія Аничковъ поручилъ одному своему товарищу, тогда прибывшему изъ Англіи профессору [2]), который включилъ въ оное много вольнодумныхъ мыслей; по донесенію протоіерея Петра Алексѣевича экземпляры сего сочиненія были отобраны и по распоряженію начальства публично сожжены палачомъ на лобномъ мѣстѣ въ Москвѣ, и Разсужденіе съ исправленіями вновь напечатано" [3]). Совершенно иного, какъ мы уже знаемъ, научнаго направленія былъ Десницкій.

Кромѣ Аничкова и Десницкаго, Горюшкинъ былъ, повиди-

---

[1]) Слово о разныхъ способахъ, тѣснѣйшій союзъ души съ тѣломъ изъясняющихъ, говоренное апрѣля 22 дня 1783 года, напеч. въ Рѣчахъ, произнесенныхъ въ собраніяхъ московскаго университета, ч. II, М. 1820, стр. 29—64.

[2]) Надо думать—Десницкому.

[3]) Исторія философіи, часть VI, Казань. 1840, стр. 74. Объ этомъ случаѣ говорится также въ Словарѣ Снегирева и въ Біографіи Аничкова, помѣщенной въ Рѣчахъ моск. проф.

мому, довольно близокъ съ однимъ изъ вліятельнѣйшихъ дѣятелей московскаго кружка мартинистовъ, И. В. Лопухинымъ. Горюшкинъ совѣтовался съ нимъ, работая надъ своимъ „Законоискусствомъ“, и по его совѣтамъ кое-что измѣнялъ въ немъ [1]).

Занимая должности совѣтника и предсѣдателя московской уголовной палаты (въ 1782—1785 годахъ), а позднѣе сенатора, въ пятомъ московскомъ департаментѣ (въ 1797—1805 годахъ), Лопухинъ являлся строгимъ хранителемъ закона и вмѣстѣ человѣколюбиваго отношенія къ подсудимымъ. „Правила умѣренности въ наказаніяхъ, говоритъ онъ въ своихъ запискахъ, держался я неотступно.—Слѣдуя оному расположенію и соображая общественную пользу, рѣшился я за воровство, кражу и мошенничество, цѣною свыше 20 рублей, наказывать не кнутомъ, а тѣлесно же, но такимъ образомъ, чтобъ наказанные могли отдаваться въ рекруты.—Однако, я сіе дѣлалъ, не отступая и отъ закона. Рѣшенія основывались на той статьѣ Морского устава, въ коей сказано: „за первую, другую и третью кражу наказывать, что разъ, то жесточае, по разсмотрѣнію“ (кн. V, гл. 17, ст. 127). Мщеніе, какъ звѣрское свойство тиранства, ни одною каплею не должно вливаться въ наказанія. Вся ихъ цѣль должна быть исправленіе наказуемаго и примѣръ для отвращенія отъ преступленій. Думаю, что также не должно опредѣлять наказаній безконечныхъ въ здѣшней жизни. Что касается до смертной казни, то она, по мнѣнію моему, и безполезна, кромѣ того, что единому Творцу жизни извѣстна та минута, въ которую ее можно пресѣчь, не возмущая порядка его Божественнаго строенія [2]).

Принятое Лопухинымъ правило назначать по возможности малое число ударовъ при наказаніи кнутомъ вызвало на него большія нареканія московскаго главнокомандующаго графа Брюса: „какъ, разбойникамъ и смертоубійцамъ только по 50-ти ударовъ?“ горячился тотъ. „По скольку же бы, ваше сіятельство, думали?“ спрашивалъ Лопухинъ—„По скольку? двѣсти, триста, четыреста, пятьсотъ“. — „Да этакъ будемъ всегда засѣкать до смерти“. — „Чего жъ ихъ жалѣть: и это же наказаніе вмѣсто смертной казни“. — „Такъ, по отмѣнѣ смертной казни къ величайшей славѣ россійскаго скипетра въ первой въ Россіи учрежденная, почитается мудрымъ закономъ милосердія; а ежели вмѣсто того, чтобъ отрубить голову, замучивать людей до смерти кнутомъ, то это былъ бы законъ тиранской, и всякая такая мѣра наказанія сего

---

[1]) Законоискусство, перепл. I, стр. 75, примѣч.
[2]) Тамъ же, стр. 10.

рода, которая можетъ лишить жизни, есть уже большое преступленіе онаго закона милосердія" [1]).

Будучи сенаторомъ, Лопухинъ хвалился, что въ ихъ департаментѣ за все время царствованія Павла I ни одинъ дворянинъ не былъ присужденъ къ тѣлесному наказанію [2]).

Неуклонное соблюденіе законовъ и неугодливость сильнымъ людямъ привели къ тому, что служба Лопухина въ уголовной палатѣ продолжалась недолго. Внесено было на ревизію дѣло о подложныхъ векселяхъ, и подозрѣніе пало на двухъ богатыхъ и знатныхъ купцовъ. Имъ удалось добиться повелѣнія Императрицы взять дѣло изъ палаты для разсмотрѣнія. Повелѣніе было объявлено палатѣ оберъ-прокуроромъ 6-го департамента, княземъ Гагаринымъ. Лопухинъ, основываясь на томъ, что по закону оберъ-прокурорамъ не предоставлено право объявлять Высочайшія повелѣнія, подалъ о томъ особое мнѣніе и остался при немъ, несмотря „на всѣ устращиванія" [3]). Подобныя столкновенія происходили нерѣдко и заставили наконецъ Лопухина подать прошеніе объ отставкѣ. Онъ былъ уволенъ въ маѣ 1785 года [4]).

Таковы были люди, подъ вліяніемъ которыхъ сложились и окрѣпли научныя воззрѣнія и нравственныя понятія Горюшкина.

Работая надъ самообразованіемъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ не пренебрегалъ и служебными занятіями, пріобрѣтая благодаря имъ большую опытность въ судебныхъ дѣлахъ и основательное знаніе законодательства. Это не только сдѣлало его, по выраженію Снегирева, „оракуломъ для многихъ, къ нему прибѣгали за совѣтами въ затруднительныхъ случаяхъ и запутанныхъ дѣлахъ вельможи, сенаторы, профессора", но и заставило тогдашняго директора университета П. И. фонъ-Визина въ 1786 году пригласить его преподавать въ университетѣ и бывшемъ при университетѣ благородномъ пансіонѣ практическое законовѣдѣніе [5]).

Тимковскій, отзывающійся о Горюшкинѣ нѣсколько свысока, видитъ въ немъ только „вышедшаго приказною службою искуснаго эмпирика, чего собственно желало начальство". Съ этимъ отзывомъ нельзя согласиться. Горюшкинъ не былъ только „искуснымъ эмпирикомъ", юристомъ-практикомъ въ узкомъ смыслѣ слова.

---

[1]) Чтенія Общ. любит. ист. и древн. Росс. 1860, книга II, стр. 3—9.

[2]) Тамъ же, стр. 72.

[3]) Тамъ же, стр. 5.

[4]) Тамъ же, стр. 13.

[5]) До него, съ 1783 года, практическую россійскую юриспруденцію преподавалъ коллежскій регистраторъ Иванъ Аничковъ. Шевыревъ. Исторія Московскаго университета. 1855 г., стр. 227, 228.

И своей судейской дѣятельности онъ сумѣлъ придать значеніе возвышеннаго служенія правдѣ и долгу. „Неказистый подьячій, съ прижатымъ голосомъ“, въ своихъ служебныхъ отношеніяхъ проявлялъ не только „видъ добраго внушенія“, но и прямо гражданское мужество, встрѣчавшееся среди чиновничества того времени далеко не часто.

„Споръ его, разсказываетъ Снегиревъ, съ главнокомандующимъ, княземъ Прозоровскимъ, по дѣлу Новикова въ уголовной палатѣ обнаружилъ въ Горюшкинѣ гражданское мужество, одинъ опирался на личное мнѣніе Императрицы, а другой на силу закона и не убоялся гнѣва и угрозъ сильнаго вельможи, желавшаго угодить Государынѣ обвиненіемъ Новикова“.

Самъ Новиковъ не былъ вовсе судимъ. Указомъ Императрицы 1 мая 1792 года предписывалось „онаго Новикова на основаніи нашего учрежденія (т.-е. Учрежденія о губерніяхъ) предать законному сужденію“, но московскій главнокомандующій, князь Прозоровскій, не исполнилъ этого указа, такъ какъ нашелъ неудобнымъ сдѣланные Новикову допросы передать въ судъ, ибо въ нихъ говорится о масонахъ, что̀ дало бы подсудимому способъ „замѣшать дѣло“. Императрица одобрила дѣйствія Прозоровскаго, и Новиковъ былъ безъ суда по Высочайшему повелѣнію 1 августа 1792 года заключенъ на 15 лѣтъ въ Шлиссельбургскую крѣпость [1]).

Поэтому разсказъ Снегирева, очевидно, не совсѣмъ точенъ. То, о чемъ онъ вспоминалъ, надо отнести не къ самому Новикову, а къ тѣмъ книгопродавцамъ (Кольчугину, Глазунову и др.), у которыхъ были найдены изданныя Новиковымъ книги религіознаго содержанія, а, можетъ быть, также и къ Лопухину.

Книгопродавцы были дѣйствительно преданы суду, и состоявшіеся о нихъ приговоры магистрата, уѣзднаго суда и нижняго надворнаго суда чрезъ губернскій магистратъ поступили на ревизію московской уголовной палаты, ассесоромъ которой состоялъ тогда Горюшкинъ (съ 25 ноября 1792 года).

Приговоры судовъ низшей инстанціи оказались очень строги. Основываясь на указѣ 1720 года, февраля 9-го, объ ослушникахъ публикованныхъ указовъ, и на томъ, что указомъ 27 іюля 1787 года печатаніе книгъ религіознаго содержанія въ вольныхъ типографіяхъ было запрещено, они приговорили подсудимыхъ къ наказанію кнутомъ съ вырѣзаніемъ ноздрей и ссылкой въ каторжную работу. Средняя инстанція („губернскій магистратъ обще съ верхнимъ земскимъ и верхнимъ надворнымъ судами“) уже значительно смягчили наказанія. Никому изъ подсудимыхъ не опредѣ-

[1]) Лонгиновъ, Новиковъ и московскіе мартинисты. М. 1867, стр. 312—336.

лили рвать ноздрей, а каторжныя работы—только одному Кольчугину. Палата уголовнаго суда пошла въ томъ же направленіи еще дальше и ограничила, напримѣръ, для Кольчугина наказаніе только лишеніемъ его званія купца второй гильдіи и написаніемъ его въ рабочіе люди.

Князь Прозоровскій находилъ такое смягченіе неправильнымъ и донесъ о томъ Императрицѣ. „А что касается до голосовъ, поданныхъ: перваго въ среднихъ инстанціяхъ отъ депутата со стороны московскаго университета, надв. сов. Жегулина, который преступниковъ сихъ уподобляя торгующимъ запрещенными товарами, предполагалъ поступить съ ними по разуму законовъ о запрещенныхъ товарахъ; а второй голосъ поданъ отъ ассесора уголовной палаты, Горюшкина, въ томъ же разумѣ, который предполагаетъ, чтобы на основаніи законовъ о запрещенной торговлѣ взыскать съ книгопродавцевъ то, чего найденныя у нихъ запрещенныя книги стоили, ихъ же подводитъ подъ указъ, изданный въ 1793 году, гдѣ сказано: если кто, не вѣдая въ комъ расколу, будетъ ему въ чемъ помогать, то его бити ботоги; то я сіи голоса нахожу несогласными съ существомъ дѣла, котораго важность состоитъ въ преступленіи высочайшихъ Вашего Императорскаго Величества указовъ. А какъ Горюшкинъ въ голосѣ своемъ помѣстилъ не принадлежащее до сужденія его, ибо, хотя оправдывать оныхъ книгопродавцевъ, старался отдалить, будто-бъ указъ 1720 года къ преступленію ихъ не подходитъ; а возлагалъ вину на Новикова и типографію и, можно сказать, наполнилъ его одними пустословіями и нелѣпостью. А посему прокуроръ и въ уголовной палатѣ ему, Горюшкину, замѣчанія дѣлалъ, наконецъ предложилъ палатѣ диспутъ, а я, по донесенію мнѣ прокурора, далъ палатѣ письменное предложеніе, но по непонятію ль или по упрямству его, Горюшкина, все сіе не довольно было отвратить сего отъ несообразнаго къ сему дѣлу голоса; а по сему уже его упрямству далъ я предложеніе палатѣ, въ которомъ ему, сдѣлавъ должное замѣчаніе, рекомендовалъ впредь мнѣнія полагать по точности дѣла и прямому разуму закона“ [1]).

При производствѣ этого дѣла въ уголовной палатѣ князь Прозоровскій настаивалъ на томъ, чтобы привлечь къ отвѣтственности и Лопухина. Въ его запискахъ разсказывается, что Прозоровскій при этомъ „озлобился на одного искуснаго и хорошаго судью, который ему доказывалъ, что обвинить меня никакъ не можно,

[1]) Пекарскій. Дополненія къ исторіи масонства въ Россіи XVIII столѣтія. Спб. 1869; стр. 161—168 (Сборникъ статей отдѣленія русскаго языка Академіи Наукъ, томъ VII).

потому что я точно не продавалъ, а покупалъ запрещенныя книги, въ чемъ по законамъ виновны тѣ, кои отпускали ихъ, бывъ обязаны ихъ не продавать, а не тотъ, кто требовалъ и кому никогда оное запрещеніе объявлено не было, и что, наконецъ, никто съ разсудкомъ не можетъ предположить во мнѣ злого намѣренія въ дѣлѣ о семи рубляхъ съ копѣйками. Разсердился князь Прозоровскій, выгналъ судью, однако, послѣ велѣлъ оставить ревизію"[1]). Этотъ „искусный и хорошій судья", по всей вѣроятности, и былъ Горюшкинъ.

Участь книгопродавцевъ была рѣшена указомъ Императрицы 2 іюля 1796 года; послѣ трехлѣтняго заключенія они были прощены по случаю рожденія Великаго Князя Николая Павловича. Но еще раньше, 11 августа 1795 года, сенатскимъ указомъ Горюшкинъ былъ перемѣщенъ изъ палаты уголовнаго суда въ казенную палату.

Въ своихъ университетскихъ лекціяхъ Горюшкинъ точно такъ же не являлся простымъ эмпирикомъ, а даже прямо предостерегалъ слушателей отъ эмпиризма, указывая, что имъ никогда нельзя замѣнить научнаго знанія.

Въ „Разсужденіи о нуждѣ всеобщаго знанія россійскаго законоискусства", читанномъ Горюшкинымъ при открытіи класса практическаго законоискусства 5 сентября 1790 года[2]), онъ сравниваетъ науку съ прямою дорогою, практическій же навыкъ уподобляетъ лѣсу: „что порядочное и по правиламъ расположенное ученіе есть ближайшій путь къ познанію, — доказательство сея истины выведемъ изъ самаго простого воображенія: положимъ вмѣсто науки, надлежащимъ порядкомъ расположенной, устроенную по прямой линіи къ намѣренному мѣсту дорогу, преодолѣвающую искусствомъ всѣ естественныя тому неудобности; а на мѣсто тѣхъ постановленій, которыя весьма мало и неискусно обработаны, поставимъ въ примѣръ тропу, проложенную, обходя всѣ невозможности въ пути, къ желаемому предмету; на мѣсто же навыка вообразимъ лѣсъ: безъ сомнѣнія заключить можно, что идущіе первою скорѣе придутъ въ назначенное мѣсто, а по второй гораздо медлительнѣе; лѣсомъ же пустя незнающаго, спросите: куда онъ придетъ и когда? Онъ безъ замедленія сдѣлаетъ вамъ сей обыкновенный простыхъ людей отвѣтъ: куда и когда Богъ приведетъ".

По своему направленію лекціи Горюшкина рѣзко отличались отъ лекцій его коллегъ, нѣмецкихъ профессоровъ факультета. Но

---

[1]) Чтенія Общ. любит. ист. и древн. 1860, кн. II, стр. 54.

[2]) Напечатана въ томѣ I Российск. законоискусства. То же самое дословно повторено и въ Описаніи судебн. дѣйств., II, стр. 31.

различіе это заключалось не въ томъ, что Горюшкинъ отвергалъ значеніе научнаго знанія, а въ томъ, что онъ этому знанію указывалъ другія задачи и другіе пути.

При вступленіи Горюшкина на каѳедру юридическій факультетъ Московскаго университета почти весь состоялъ изъ профессоровъ-нѣмцевъ. Русскій былъ одинъ только Десницкій, да и тотъ заканчивалъ уже свою профессорскую дѣятельность. Въ 1787 году онъ вышелъ въ отставку. Всѣ остальные были нѣмцы, читавшіе по Гейнекцію и Неттельблатту, и дальше Вольфа не шли. А смѣнившій въ 1792 г. Шадена профессоръ медицины Скіаданъ даже вернулся снова къ Пуфендорфу. Шаденъ первый перешелъ къ Канту и Якоби. Скіаданъ [1]) же къ философскому ученію Канта относился пренебрежительно, называя его подогрѣтыми щами: crambe bis coctum [2]), и самъ преподавалъ естественное право по Пуфендорфу.

Къ тому же и правительство смотрѣло тогда на ученіе Канта, какъ на опасное новшество. Профессоръ древней словесности Мельманъ, который, по свидѣтельству Тимковскаго, „первый принесъ въ университетъ свѣжее ученіе Кантовой критической философіи и, за новость, охотно говорилъ объ ней", подвергся за то гоненію и не только былъ удаленъ въ январѣ 1795 года изъ университета, но даже высланъ изъ предѣловъ Россіи. Дѣло было начато по заявленію митрополита Платона, которому простодушный Мельманъ самъ же въ частной бесѣдѣ сообщилъ о своихъ воззрѣніяхъ. Митрополитъ разсказалъ профессору Чеботареву, что Мельманъ „предосудительныя имѣетъ мысли объ основаніи христіанской религіи, т.-е. о Священномъ Писаніи". Чеботаревъ донесъ о томъ куратору университета, Хераскову. Между тѣмъ и по городу разнесся слухъ „о дерзкомъ какомъ-то разговорѣ Мельмана съ митрополитомъ". Вслѣдствіе этого Херасковъ потребовалъ отъ Мельмана обѣщанія никому не высказывать своихъ воззрѣній; но тотъ „заключительно отвѣчалъ, что онъ, какъ честный, по его словамъ, человѣкъ, обѣщать того не можетъ". Дѣло кончилось Высочайшимъ повелѣніемъ „онаго Мельмана, какъ человѣка неспособнаго впредь къ продолженію профессорскаго званія, выслать за границу, за Мемель въ Пруссію" [3]).

Итакъ, господствующимъ въ факультетѣ направленіемъ было отвлеченное направленіе вольфовой школы. Десницкій, съ его

---

[1]) Племянникъ извѣстнаго Аѳанасія Скіады, преподававшаго послѣ Софронія Лихуды греческій языкъ въ московскомъ типографскомъ училищѣ.

[2]) Разсказъ Тимковскаго, стр. 29.

[3]) Чтеніе Общ. люб. ист. и древн., 1863, кн. II. Смѣсь, стр. 86—120.

отрицаніемъ „удаленныхъ отъ чувствъ человѣческихъ изобрѣтеній“, стоялъ тогда совершенно одиноко, не находя у своихъ коллегъ сочувствія своимъ взглядамъ. И когда Горюшкинъ былъ приглашенъ преподавать въ университетѣ, руководить имъ было поручено факультетомъ не Десницкому, а Шнейдеру. Горюшкинъ, однако, не подчинился воззрѣніямъ своего руководителя, не пошелъ вмѣстѣ съ нимъ въ лагерь теоретиковъ естественнаго права. Авторъ Россійскаго законоискусства является, подобно Десницкому, послѣдовательнымъ и, можетъ быть, даже еще болѣе строгимъ позитивистомъ.

Преподаваніе Горюшкина распредѣлялось на два года, по четыре лекціи въ недѣлю. По словамъ Тимковскаго, „курсъ его преподаванія имѣлъ четыре вида: 1-й, по запискамъ въ вопросахъ и отвѣтахъ о правительствѣ, присутственныхъ мѣстахъ, чинахъ, должностяхъ и хронологически о законныхъ книгахъ; 2-й, по такимъ же запискамъ о порядкѣ судопроизводства, о существѣ и формахъ записныхъ книгъ, судебныхъ и актовыхъ бумагъ и сношеній; 3-й, экзегетическое чтеніе нужнѣйшихъ главъ изъ уложенія, артикуловъ и уставовъ съ приведеніемъ новѣйшихъ по нимъ законовъ, а дальнѣйшимъ охотникамъ онъ указывалъ, о чемъ гдѣ читать могутъ; 4-й, практика производства дѣлъ на разныя задачи, гдѣ раздавались роли истцовъ, отвѣтчиковъ, судей, секретаря, а въ слѣдственныхъ дѣлахъ — роли допросовъ свидѣтелей, очныхъ ставокъ и т. п. Сочиняемыя бумаги онъ исправлялъ по порядку на общемъ чтеніи, и дѣла за окончаніемъ представляемы были драматически“.

Самъ Горюшкинъ дѣлилъ законоискусство на двѣ части: „Понеже въ россійскихъ законахъ находимъ предписаніе или о томъ, чему быть за надлежащее къ благосостоянію россійскаго государства почитается; или о томъ, какъ и какимъ образомъ повелѣнное закономъ въ дѣйство производить: то по симъ самымъ законовъ свойствамъ наука сія раздѣляется на двѣ главныя части: первая называется теоретическою, умозрительною, а вторая — практическою, дѣятельною“.

Профессорская дѣятельность Горюшкина продолжалась съ 1 января 1786 года по 10 февраля 1811 года. Онъ прожилъ еще десять лѣтъ въ отставкѣ, нерѣдко помогая совѣтами тяжущимся, судьямъ, ученымъ. Снегиревъ говоритъ, что и Карамзинъ пользовался его указаніями по исторіи русскаго права, и въ Исторіи государства россійскаго, дѣйствительно, имѣются ссылки на „Горюшкинскіе“ списки Русской Правды и Кіевской лѣтописи [1]).

[1]) Томъ II, примѣч. 79; томъ V, стр. 233.

Горюшкинъ умеръ въ Москвѣ 24 сентября 1821 года и погребенъ на Лазаревомъ кладбищѣ. Онъ оставилъ университету пожертвованіе на учрежденіе студенческой стипендіи.

Обѣ книги Горюшкина—и Законоискусство, и Описаніе судебныхъ дѣйствій — представляются очень содержательными. Онѣ даютъ очень полное изложеніе дѣйствовавшаго тогда права. Законоискусство содержитъ систематическій курсъ матеріальнаго права вмѣстѣ съ изложеніемъ устройства всѣхъ вообще государственныхъ учрежденій; Описаніе судебныхъ дѣйствій—изображеніе гражданскаго и уголовнаго процесса въ лицахъ. Въ Законоискусствѣ авторъ является предъ нами какъ оригинальный систематикъ, стремящійся уложить весь матеріалъ тогдашняго законодательства въ систематическую форму, и притомъ не заимствованную у нѣмцевъ, а выработанную имъ самимъ подъ вліяніемъ ближайшаго практическаго знакомства съ исторіей и догмой русскаго права. Въ описаніи судебныхъ дѣйствій мы имѣемъ дѣло съ просвѣщеннымъ юристомъ-практикомъ, рисующимъ намъ, каковъ долженъ былъ быть по законамъ и понятіямъ того времени нашъ судебный порядокъ.

Воззрѣнія Горюшкина на право отличаются строгимъ позитивизмомъ: онъ признаетъ только положительное, разнообразное и измѣнчивое право. Правда, онъ опредѣляетъ законъ, какъ „истины, выведенныя изъ существа и естества вещей по необходимой причинѣ заключенія“ (§ 11) [1]), но истины эти выводятся „умствованіемъ народа, т.-е. общимъ онаго мнѣніемъ о томъ, что̀ онъ почитаетъ за необходимое къ общему всѣхъ и особливо каждаго дѣянію“ (§ 5), а „народное умствованіе зависитъ отъ воли народа“ (§ 12). Такимъ образомъ, дѣйствительнымъ основаніемъ законовъ онъ признаетъ собственно народное умствованіе, и законодатель у него является лишь выразителемъ народнаго правосознанія: „что весь народъ мыслитъ или почитаетъ за необходимое къ дѣянію, тому законоположникъ предписываетъ нужныя правила“ (§ 11).

За всѣми человѣческими законами, безо всякаго исключенія, онъ признаетъ свойство „зависѣть ото всѣхъ приключеній въ свѣтѣ бывающихъ и перемѣняться по тому, какъ нужда чего востребуетъ“ (§ 100).

Кромѣ человѣческаго права Горюшкинъ признаетъ также существованіе права божественнаго и права животныхъ, а право человѣческое подраздѣляетъ на естественное и общественное. Но

---

[1]) Параграфы въ скобкахъ означаютъ параграфы Законоискусства.

все это нисколько не противорѣчитъ его строгому позитивизму. И божественное, и естественное право, и право животныхъ онъ понимаетъ только какъ подраздѣленіе законовъ, основанныхъ на „умствованіи" того или другого народа, въ данномъ случаѣ русскаго народа. Даже право животныхъ онъ основываетъ не на непосредственномъ установленіи природы, а просто на томъ, что „россійскіе законы содержатъ, и особенныя правила, обязывающія людей, дабы имъ поступать и съ прочими животными такъ, чтобы и они чувствовали собственное свое благосостояніе" (§ 91).

Впрочемъ, въ параграфахъ, посвященныхъ „законамъ, касающимся „до прочихъ животныхъ" (§§ 4191—4197), никакихъ постановленій русскаго законодательства не приводится, а дается только одно раздѣленіе всѣхъ животныхъ на скотовъ, домашнихъ и дикихъ звѣрей, хищныхъ и „которые не суть такіе", птицъ, насѣкомыхъ, вредныхъ (саранча) и приносящихъ пользу (пчелы), и рыбъ. О рыбахъ только и сказано, что это суть „водныя животныя, употребляемыя въ снѣдь".

Не болѣе содержательнымъ представляется и изложеніе божественнаго права, раздѣляемаго Горюшкинымъ на: 1) право Закона Божія или Святыя Вѣры и 2) право церковнаго чиноположенія, или обрядовъ, на вѣрѣ основанныхъ (§ 94). Право Закона Божія сводится къ заповѣдямъ любви къ Богу и ближнимъ (§§ 95, 96). Въ двухъ параграфахъ (§§ 97, 98) о церковномъ чиноположеніи содержится просто ссылка на Требникъ.

Въ Описаніи судебныхъ дѣйствій (I, стр. 20, 21) кромѣ того устами секретаря выясняется соотношеніе духовныхъ и свѣтскихъ дѣлъ, согласно Начертанію о приведеніи къ окончанію новаго уложенія.

Естественные законы отъ общественныхъ Горюшкинъ отличаетъ не по источнику или по силѣ, а по предмету. Естественные законы, по его опредѣленію, это „законы въ разсужденіи человѣка особенно отъ другихъ"; законы общественные—„законы въ разсужденіи взаимности его съ другими" (§ 301).

Такъ какъ человѣкъ, взятый „особенно отъ другихъ", представляется: 1) простымъ тѣломъ, подобнымъ вещамъ неисчислимаго множества, находящимся въ свѣтѣ; 2) существомъ живымъ, изъ тѣла и духа составленнымъ, сходственно съ прочими животными, и 3) существомъ разумнымъ, особенно человѣку присвояемымъ, то и естественное право, распадается на право тѣла, право жизни и право разума.

Такъ какъ естественное право, по ученію Горюшкина, имѣетъ положительный характеръ, то и всѣ эти естественныя права онъ

основываетъ исключительно на постановленіяхъ русскаго законодательства. Къ праву тѣла онъ относитъ „законы, принадлежащіе до сохраненія нашего тѣлеснаго состава", т.-е. запрещающіе „дѣлать вредъ своему тѣлу и лишать себя членовъ", а также „притворять себя больнымъ". Къ праву жизни отнесены законы, запрещающіе самоубійство, дозволяющіе собственную оборону и обезпечивающіе пропитаніе. Къ праву пропитанія отнесены также и законы объ обезпеченіи народнаго продовольствія (§ 112, 114). Право разума опредѣляется какъ „свобода разсуждать о всемъ по правиламъ благоразумія и выводить заключенія, слѣдующія изъ основаній, сомнѣнію не подверженныхъ" (§ 117).

Въ виду того опредѣленія, какое Горюшкинъ даетъ естественному праву, можно бы было ожидать, что къ нему онъ отнесетъ все частное право, противопоставивъ ему, подъ именемъ общественнаго, публичное право. Къ тому же заимствованное имъ изъ Начертанія опредѣленіе особеннаго или гражданскаго права очень близко подходитъ къ его собственному опредѣленію естественнаго права: „особенное право сдѣлано для пользы каждаго лица особенно".

Тѣмъ не менѣе, Горюшкинъ относитъ „особенное" право не къ естественному, а къ общественному и даже къ государственному, которое онъ подраздѣляетъ на общее и особенное или гражданское (§ 2153). Къ праву особенному онъ относитъ, кромѣ вещественнаго права и права обязательствъ, еще и личное право, основой котораго являются равенство и вольность. Такимъ образомъ, по воззрѣніямъ Горюшкина, не только право собственности, но точно такъ же равенство и свобода признаются не естественными, а общественными правами человѣка.

Воззрѣнія Горюшкина на источники права очень близко подходятъ къ ученію исторической школы, хотя произведенія Густава Гуго и Савиньи ему вовсе не были извѣстны. Въ выясненіи общаго понятія закона онъ опирается на положенія, высказанныя въ Наказѣ, при чемъ особенное значеніе придаетъ статьѣ 51, довольно существенно измѣняя тотъ смыслъ, какой она имѣетъ въ общей связи шестой главы Наказа.

Глава эта воспроизводитъ собственно содержаніе XIX книги Esprit des lois: Des lois dans le rapport qu'elles ont avec les principes qui forment l'esprit général, les moeurs et les manières d'une nation. И самъ Монтескье и вслѣдъ за нимъ Екатерина II говорятъ здѣсь о взаимномъ соотношеніи законовъ, какъ „особенныхъ и точныхъ установленій законоположника" и нравовъ, обыкновеній [1]), какъ установленій всего вообще народа. Законы пред-

[1]) У Монтескье, I, XIX, ch. 14—„les moeurs et les manières", въ Наказѣ

ставляются у нихъ какъ нѣчто независимое отъ нравовъ, могущее содѣйствовать перемѣнѣ нравовъ. Горюшкинъ же толкуетъ это въ томъ смыслѣ; что „законы основаніемъ имѣютъ народное умствованіе“ и являются лишь выраженіемъ народнаго умствованія. „Когда законы основаніемъ своимъ имѣютъ народное умствованіе, а оное вообще есть такое дѣйствіе, посредствомъ котораго выводятся однѣ истины изъ другихъ по необходимой причинѣ заключенія, то посему и законы не что иное должны быть, какъ истины, выведенныя изъ существа и естества вещей, господствующихъ надъ человѣкомъ (вѣры, климата, правилъ, принятыхъ въ основаніе отъ правительства, примѣровъ дѣлъ прошедшихъ и т. д.). Изъ сего также слѣдуетъ и то, чтὸ весь народъ мыслитъ или почитаетъ за необходимое къ дѣянію, тому законоположникъ предписываетъ нужныя правила“.

Какъ видно изъ Описанія судебныхъ дѣйствій, Горюшкинъ придавалъ большое значеніе „народному умствованію“ и въ дѣлѣ практическаго примѣненія законовъ. По спору о наслѣдствѣ между теткою, сестрою наслѣдодателя, и племянницей, внукой отъ умершаго сына. Горюшкинъ, вопреки установившейся тогда практикѣ, признававшей право наслѣдованія только за внуками, рѣшаетъ дѣло въ томъ смыслѣ, чтобъ имѣніе раздѣлить между ними поровну, основываясь на томъ, что указъ 10 августа 1785 года относится только къ выслуженнымъ вотчинамъ. При этомъ младшій засѣдатель, который сначала одинъ держится такого мнѣнія, въ отвѣтъ на замѣчаніе старшаго засѣдателя: „да на что намъ заниматься этакими моральными воображеніями, когда законы говорятъ иначе?“ — ссылается на то, что „законы въ нашемъ отечествѣ суть особенныя и точныя установленія законоположника, но примѣненныя къ народному умствованію: то кажется мнѣ, едва ли можетъ быть и въ нихъ что-либо иное“ (III, стр. 601).

Признаніе основой права „народнаго умствованія“ приводитъ Горюшкина къ тому, что законодательство онъ не считаетъ единственной формой права. Кромѣ письменныхъ законовъ, онъ признаетъ еще существованіе словесныхъ законовъ, выражающихся въ пословицахъ. Онъ думаетъ даже найти въ постановленіяхъ нашего законодательства подтвержденіе законной силы пословицъ, правда, довольно неудачно. У него приведены двѣ ссылки: первая на духовный уставъ: „1-й части на оборотѣ 3-го листа сказано:

и во французскомъ текстѣ—„les moeurs et les coutumes“, Очевидно, эти выраженія Императрица считала безразличными. Въ Наказѣ нигдѣ не встрѣчается понятіе юридическаго обычая.

древнее пословіе есть греческое: другіе помыслы мудрѣйшіе суть и паче первыхъ". Другая на указъ 1720 года объ изданіи морского устава: „и понеже сіе дѣло необходимо нужно есть государству по оной пословицѣ, что всякой потентатъ, который едино войско сухопутное имѣетъ, одну руку имѣетъ, а который и флотъ имѣетъ, обѣ руки имѣетъ". Впрочемъ, замѣчаетъ авторъ, желающіе принять трудъ могутъ найти и болѣе сего (§ 44). Въ слѣдующемъ параграфѣ приводится для примѣра нѣсколько пословицъ, частью книжныхъ, частью передѣланныхъ народныхъ.

Переходя къ законамъ письменнымъ, Горюшкинъ даетъ очеркъ внѣшней исторіи русскаго права. Тутъ онъ прежде всего опровергаетъ мнѣніе Татищева, будто Русская Правда Ярослава была древнѣйшимъ въ Россіи закономъ. Въ словахъ лѣтописца: поищемъ себѣ князя, иже бы володѣлъ нами и рядилъ по праву", онъ видитъ доказательство существованія права еще до призванія варяговъ. Да и въ договорахъ съ греками находитъ „многія ссылки на законы русскіе", указывая при томъ на сходство постановленій договоровъ съ постановленіями Русской Правды. Затѣмъ на 15 страницахъ дается перечень законодательныхъ актовъ до 1810 года включительно.

И въ послѣдующемъ изложеніи замѣтно стремленіе къ историческому обоснованію и объясненію. Широко пользуясь въ изложеніи общихъ положеній Наказомъ. Горюшкинъ не ограничивается простой ихъ передачей. Отвлеченныя положенія Наказа онъ старается дополнить и подкрѣпить историческими указаніями.

Въ Наказѣ установленіе самодержавія указывается какъ необходимое слѣдствіе естественнаго положенія Россіи: „пространное государство предполагаетъ самодержавную власть" (ст. 10). Горюшкинъ приводитъ въ четвертомъ переплетѣ (§§ 2159, 2160) соотвѣтствующія мѣста Наказа, но дополняетъ ихъ указаніемъ на слабость Россіи въ удѣльномъ періодѣ, а въ началѣ своего изложенія (§§ 13 и 14) даетъ историческое объясненіе самодержавія, полагая, что оно установилось еще со временъ Рюрика. Любопытенъ при этомъ его анализъ приводимыхъ лѣтописцемъ словъ: „поищемъ себѣ князя, иже бы володѣлъ нами и рядилъ по праву": 1) Володѣть или владѣть есть не что иное, какъ вольно, властно или свободно дѣлать. 2) Чрезъ слово рядъ означалось тогда учиненное о чемъ-либо основательное или твердое постановленіе. 3) Право прежде и нынѣ пріемлется знаменованіемъ такихъ нашихъ дѣяній, которыя учинены быть должны такъ, какъ оныя сдѣлать возможнымъ по закону признается. Изъ сего явствуетъ, что обитавшіе тогда въ Россіи народы положили призываемымъ

ими вручить надъ собою право постановлять или учреждать въ ихъ обществѣ все то, что только служитъ къ ихъ благосостоянію, и дѣлать оное вольно, то-есть безъ всякаго отъ кого бы то ни было въ семъ случаѣ помѣшательства или препятствія; а посему отъ того самаго времени всѣ законы, принадлежащіе до всякаго въ государствѣ распоряженія, стали быть зависимы отъ власти и воли Россійскихъ государей".

Говоря о законодательной власти, Горюшкинъ замѣчаетъ, что „изданіе всеобщихъ законовъ изъ самой древности бывало въ собраніи государственныхъ чиновъ и старѣйшихъ изъ граждан добрыхъ и умныхъ людей", ссылаясь при этомъ на примѣръ св. Владиміра, Іоанна Грознаго, Алексѣя Михайловича, Екатерины II и заканчивая эту историческую справку словами манифеста объ учрежденіи государственнаго совѣта: „по примѣрамъ древняго отечественнаго законодательства, мы не оставимъ назначить порядокъ, коимъ уложеніе совокупнымъ разсмотрѣніемъ избраннѣйшихъ сословій имѣетъ быть уважено и достигнетъ совершенства".

Система, какой держится Горюшкинъ въ своемъ Законоискусствѣ, очень своеобразна. Въ этомъ отношеніи вліяніе генералъ-прокурорскаго Наказа и Начертанія сказалось только во второстепенныхъ подробностяхъ. Извѣстно, что въ Большомъ Наказѣ вовсе не было дано систематическаго раздѣленія законовъ. Оно намѣчено Екатериной II въ генералъ-прокурорскомъ Наказѣ [1]) и въ Начертаніи [2]). Въ генералъ-прокурорскомъ Наказѣ Императрица, слѣдуя Монтескье [3]), различаетъ девять различныхъ родовъ законовъ: „1) право божественное, которое есть право закона Божія или святыя вѣры; 2) право церковное, которое есть чиноположеніе, или обряды, на вѣрѣ основанные; 3) право естественное; 4) право народное, которое можно почитать гражданскимъ правомъ всемірнымъ въ такомъ смыслѣ, что всякій народъ особо есть будто бы одинъ гражданинъ міра; 5) право государственное общее, котораго предлогъ есть мудрость человѣческая, основавшая всѣ общества; 6) право государственное особенное, которое принадлежитъ каждому обществу особливо; 7) право завоеванія, осно-

---

[1]) Esprit des lois, livre XXVI, ch. I. Наказъ даетъ дословный переводъ этой главы, только у Монтескье на первомъ мѣстѣ поставлено не божественное право, а естественное. И въ остальномъ генералъ-прокурорскій Наказъ представляетъ весьма, впрочемъ, отрывочную передачу содержанія другихъ главъ (2, 3, 15), изъ нѣкоторыхъ (21, 23) приведены только заголовки.

[2]) П. С. З. № 13.095 (стр. 503—512), апрѣля 8 1768 года.

[3]) П. С. З. № 12.950 (стр. 271—283), іюля 30 1767 года.

ванное на томъ, что какой-нибудь народъ хотѣлъ или могъ, или принужденнымъ нашелся сдѣлать насиліе другому народу; 8) право гражданское каждаго общества, по которому каждый гражданинъ можетъ защищать свое имѣніе и жизнь отъ нападковъ другого гражданина; 9) наконецъ, право домашнее, или семейское, которое происходитъ отъ того, что всякое общество раздѣлено на разныя семьи, требующія особеннаго управленія".

Эта пестрая классификація, лишенная всякаго единства, смѣшивающая воедино различіе по содержанію съ различіемъ по источнику, и у самого Монтескье выставляется лишь мимоходомъ [1]), главнымъ образомъ для обособленія свѣтскаго законодательства отъ законодательства церкви. Какъ руководящій планъ для практическаго дѣла кодификаціи, классификація эта, конечно, должна была оказаться совершенно непригодной. Въ этомъ скоро убѣдилась и сама Императрица. Въ составленномъ ею черезъ два года Начертаніи о приведеніи къ окончанію комиссіи проекта новаго уложенія указана уже совсѣмъ другая классификація законовъ, а именно общепринятое различіе публичнаго и частнаго права: „право общее, которое учреждается ради общей пользы народовъ въ томъ разсужденіи, что они составляютъ тѣло государства", и „право особенное, которое сдѣлано для пользы каждаго лица особенно". „Предметъ права общаго есть установленіе и соблюденіе обрядовъ общихъ, необходимо нужныхъ для сохраненія цѣлости, добраго порядка и тишины государства... Право особенное заключаетъ въ себѣ всѣ тѣ узаконенія и установленія, которыя каждому гражданину, живущему съ прочими въ обществѣ, какъ въ разсужденіи его самого, такъ и въ разсужденіи его имѣнія и обязательствъ, приносятъ пользу и безопасность".

Горюшкинъ дѣлитъ все право на божественное, человѣческое и право животныхъ. Право естественное вмѣстѣ съ правомъ общественнымъ составляетъ у него подраздѣленіе права человѣческаго. Каково содержаніе права естественнаго, мы уже знаемъ. „Право общественное или общежительное, по опредѣленію Горюшкина, есть законъ, содержащій въ себѣ повелѣніе объ отношеніи человѣческихъ дѣяній къ общежительству". Общества, по его мнѣнію, существуютъ весьма различныхъ родовъ: „1) такое, которое весьма въ близкомъ отношеніи къ человѣку, какъ-то: составляющее домъ его или жилище съ его семействомъ; 2) такое, которое имѣетъ

[1]) Въ первой книгѣ Esprit des lois (ch. 3) различаются, кромѣ естественнаго права, только droit des gens, droit politique и droit civil, но и этому различію не придано вовсе значенія. Монтескье прямо говоритъ въ концѣ первой книги: je n'ait point séparé les lois politiques des civiles.

другое равное сему особливое свое жилище въ близкомъ съ нимъ мѣстоположеніи или сосѣдствѣ; 3) сосѣдства составляютъ селенія; 4) множество селеній составляютъ уѣздъ; 5) уѣздъ предполагаетъ городъ; 6) множество уѣздовъ и городовъ составляютъ намѣстничество или губернію; 7) всѣ намѣстничества составляютъ государство, или такое народное общество, которое совокуплено изъ разныхъ родовъ въ одинаковомъ намѣреніи ихъ благосостоянія, и, наконецъ, 8) такое, которое имѣетъ равное сему особенное свое намѣреніе, именуемое инымъ и чужимъ народомъ". Сообразно съ этимъ и общественное право подраздѣляется на домашнее, сосѣдское, селеній, уѣздное, городское, губерній, государственное и народное (§ 119).

Домашнее право обнимаетъ собою не только все семейное право, но также отношенія къ крѣпостнымъ и наемной прислугѣ, правила о предосторожности отъ огня, отъ прилипчивыхъ болѣзней, отъ покражи и, наконецъ, неприкосновенность дома „отъ входа въ оный особъ, опредѣленныхъ отъ правительства по дѣламъ гражданскимъ и по дѣламъ уголовнымъ". Основываясь на статьѣ 138 главы X Уложенія, Горюшкинъ признаетъ недозволеннымъ насильственное вторженіе органовъ власти въ частное жилище по поводу гражданскихъ взысканій (§ 509). Этому правилу, охраняющему неприкосновенность домашняго очага, онъ придаетъ особенное значеніе. Въ Описаніи судебныхъ дѣйствій засѣдатели уѣзднаго суда разъясняютъ его важность. „Примѣчанія достойно то, что во дворъ-то и посланные отъ правительства входить не могутъ. Домъ всякаго хозяина надежное убѣжище" (III, стр. 830).

Подобную же пестроту содержанія находимъ и въ другихъ отдѣлахъ общественнаго права. Въ правѣ сосѣдскомъ говорится о нарушеніи владѣнія недвижимости, при чемъ указывается и на порядокъ охраны нарушеннаго владѣнія. „Въ Уложеніи предписывалось обиженнымъ искать судомъ, почему просители отъ удовлетворенія своего были удаляемы на долгое время, а отвѣтчики пользовались сильно присвоеннымъ до рѣшенія дѣла. Но въ Высочайшихъ учрежденіяхъ для управленія губерній сдѣланы на то весьма ближайшіе способы. Исполняя все сіе въ самой точности, могутъ быть прекращаемы всякаго рода насильства въ кратчайшее время (§§ 552, 553). Въ уѣздномъ правѣ, по поводу разсмотрѣнія предметовъ вѣдѣнія уѣзднаго суда говорится о вѣрющихъ и заемныхъ письмахъ; въ правѣ губернскомъ—о правѣ аукціонномъ.

Самый обширный отдѣлъ—право государственное: оно запи-

маетъ болѣе трети всей книги—780 страницъ—и само подраздѣляется на право общее и на право особенное или гражданское.

Право общее, въ свою очередь, распадается на два отдѣла. „Понеже всякое дѣйствіе безъ дѣйствующаго и возможностей или силъ его быть не можетъ, то отсюда рождается раздѣленіе общаго права: 1) на право, которое относится къ возможностямъ или силамъ, дабы производить въ дѣйство все то, чтò нужно къ благосостоянію государственному: чтò особливо называется произведеніемъ въ дѣйство верховныя власти или правительства, и 2) на тѣ установленія, которыя вмѣщаютъ въ себѣ все то, чтò особливо для благоденствія общества необходимо нужнымъ признается, чтò и называется законами общественнаго благоустройства" (§ 2156). Это дѣленіе соотвѣтствуетъ обычному теперь дѣленію на государственное устройство и государственное управленіе.

Въ первомъ отдѣлѣ общаго права разсматриваются право верховной власти и „право особъ, опредѣленныхъ отъ оныя". Верховная власть, будучи наслѣдственной, слагается изъ трехъ отдѣльныхъ властей: законодательной, защитительной и совершительной. Это дѣленіе взято изъ Начертанія. Власть защитительную Горюшкинъ опредѣляетъ какъ „право защищать или оборонять подданный народъ какъ вообще, такъ и особливо каждаго отъ обидъ и утѣсненій. Какъ обиды и утѣсненія бываютъ или живущими внѣ государства цѣлыми народами и частными или во внутренности, то посему и право защитительное раздѣляется на два рода, на защищеніе внѣшнее и на защищеніе внутреннее. Къ защищенію внутреннему принадлежитъ: 1) опредѣлять особъ, нужныхъ для благосостоянія государства; 2) имѣть свѣдѣнія о дѣлахъ по первымъ двумъ пунктамъ, и 3) рѣшать дѣла по жалобамъ на отправляющихъ правосудіе" (§§ 2175—2178). Власть совершительная опредѣляется какъ „право государя подтверждать и отвергать все, сдѣланное особами, отъ него опредѣленными, относительно до подданнаго ему народа", и затѣмъ поясняется, что сюда относятся только тѣ дѣла, которыя „особы", опредѣленныя отъ государя, обязаны вносить для окончательнаго вершенія къ самому государю". Горюшкинъ считаетъ такими дѣлами: дѣла о присужденныхъ къ смертной казни или политической смерти, о возвращеніи чиновъ тѣмъ, кои оныхъ лишены, и о похищеніи казны (§§ 2223, 2224).

Въ этомъ различеніи элементовъ верховной власти, заимствованномъ изъ Начертанія, обращаетъ на себя вниманіе совершенное отсутствіе хотя бы какого-либо намека на обособленіе судебной власти. Судебныя функціи раздроблены между защитительной

и совершительной властями и не образуютъ вовсе чего-либо цѣлаго, объединеннаго. Въ этомъ отношеніи Горюшкинъ слѣдуетъ по стопамъ составительницы Наказа. Заимствуя такъ много у Монтескье, Екатерина II совершенно обошла его теорію раздѣленія властей. Въ Начертаніи, какъ и у Горюшкина, различаются только законодательная, защитительная и совершительная власти безъ ближайшаго ихъ опредѣленія, и вовсе не выдѣляется особо власть судебная. Въ Наказѣ, въ главѣ IX, говорится о „судейской власти, состоящей въ одномъ исполненіи законовъ, и то для того, чтобы сомнѣнія не было о свободѣ и безопасности гражданъ“ (ст. 98). Но при этомъ, очевидно, судейская власть не отличается опредѣленно отъ исполнительной, такъ какъ тутъ же всѣ учрежденія Петра Великаго: „Сенатъ, коллегіи и нижнія правительства“ безразлично относятся къ органамъ судейской власти (ст. 99).

Въ то время, когда появилось Законоискусство, въ руководящихъ правительственныхъ сферахъ у насъ уже исходили изъ принятаго у Монтескье различія властей. Сперанскій въ своемъ Проектѣ уложенія государственныхъ законовъ говоритъ: „Три силы управляютъ государствомъ: силы законодательная, исполнительная, судная“, и для судебной власти требуетъ полной самостоятельности: „Сословіе судебное должно быть такъ образовано, чтобы въ бытіи своемъ оно зависѣло отъ свободнаго выбора, и одинъ только надзоръ за судебными формами и охраненіемъ общественной безопасности принадлежалъ правительству“ [1]). Но Горюшкинъ не шелъ дальше Наказа.

Ученіе о законахъ государственнаго благоустройства, которое Горюшкинъ безразлично называетъ и благосостояніемъ, содержитъ три отдѣла: объ общей пользѣ, о сохраненіи въ цѣлости добраго порядка и тишины и о доходахъ государства. Подъ рубрикой „сохраненіе добраго порядка“ говорится, между прочимъ, объ отправленіи правосудія и о преступленіяхъ. Горюшкинъ тутъ въ общемъ слѣдуетъ Наказу. Только классификацію преступленій онъ даетъ свою. Наказъ, глава VII, статьи 68—72, различаетъ четыре рода преступленій: противъ закона или вѣры, противъ нравовъ, противъ тишины и спокойствія и противъ безопасности гражданъ. Впрочемъ, это раздѣленіе не вполнѣ выдержано. Въ главѣ VIII, статья 138, различаются „преступленія, касающіяся больше до гражданъ“ и „принадлежащія болѣе къ государству“. „Первыя называются особенными или частными, вторыя суть преступленія народныя или общественныя“. Въ главѣ X, статьи 229, и главѣ

---

[1]) Щегловъ, Государственный Совѣтъ въ Россіи, I, 1892, стр. 829, 837.

XX, А, выдѣляется еще, какъ особый родъ преступленій, оскорбленіе величества.

Горюшкинъ, отчасти комбинируя эти различныя классификаціи Наказа, отчасти дополняя ихъ, установляетъ такую общую группировку преступныхъ дѣяній: I — общественныя преступленія: 1) противъ закона или вѣры; 2) оскорбленіе величества; 3) похищеніе или ущербъ казеннаго или государственнаго дохода; 4) противъ общей торговли; 5) противъ общенароднаго здравія; 6) запрещенные съ народа сборы; 7) противъ благочинія, и 8) противъ правосудія вообще; II — преступленія частныя: 1) противъ безопасности гражданъ; 2) противъ правъ, и 3) противъ тишины и спокойствія (§§ 4064—4067).

Такъ какъ большинство вопросовъ административнаго права, уголовнаго права, судоустройства и процесса по системѣ Горюшкина вошли въ сосѣдское, уѣздное, губернское право, то весь этотъ отдѣлъ о благоустройствѣ представляется очень малосодержательнымъ.

То же должно сказать и о правѣ особенномъ. Горюшкинъ тутъ въ общемъ держится Наказа и Начертанія, но съ довольно характерными отступленіями. Въ Начертаніи содержаніе „права лицъ“ сводится только къ опредѣленію различныхъ сословныхъ правъ. У Горюшкина передъ этимъ говорится „о правѣ личномъ всѣхъ вообще гражданъ“: о равенствѣ, вольности, безопасности. Начертаніе различаетъ только три рода людей: дворянство, средній родъ и нижній родъ. У Горюшкина — пять родовъ: духовенство, дворяне, разночинцы, люди средняго рода и люди нижняго рода (§ 4081). Разночинцами онъ называетъ „нижнихъ чиновъ воинской, гражданской и придворной службы и прочихъ, которые не изъ дворянъ и не причисляются къ купечеству или торговому состоянію“, оговариваясь при этомъ, что „бѣглымъ разночинцами не называться“ (§ 4093).

Къ договорамъ, кромѣ перечисленныхъ въ Начертаніи, Горюшкинъ присоединяетъ еще издѣлье, ссылаясь на Уложеніе, а также супружество и усыновленіе, ссылаясь на Кормчую (§ 4186).

Сложную и запутанную систему Законоискусства нельзя назвать удачной. Распредѣленіе матеріала по различнымъ отдѣламъ представляется во многомъ совершенно случайнымъ и не обезпечивающимъ послѣдовательности изложенія. Со всѣми уѣздными, городскими, губернскими учрежденіями читатель знакомится раньше, чѣмъ получаетъ хотя какое-либо понятіе о формѣ государственнаго устройства. Особенно страннымъ является отнесеніе гражданскаго права къ государственному, когда большинство частно-

правовыхъ институтовъ разсматривается въ предшествующихъ отдѣлахъ.

Но при всемъ томъ система эта представляетъ не одну только путаницу. Въ неудачной, незрѣлой формѣ въ ней выразилось своеобразное пониманіе права, рѣзко отличающееся отъ выработаннаго средневѣковой и естественно-правовой доктриной Запада.

Еще Снегиревъ замѣтилъ въ системѣ Горюшкина „борьбу сильной, но безформенной народности съ классическими понятіями древнихъ и новѣйшихъ юриспрудентовъ“ [1]). Едва ли можно на самомъ дѣлѣ усмотрѣть въ ней такую борьбу. Авторъ-самоучка вовсе и не считается съ установившимися въ современной ему юридической литературѣ воззрѣніями. Если и вѣренъ разсказъ Тимковскаго, будто бы Горюшкинъ „вызубрилъ“ Неттельблатта, во всякомъ случаѣ онъ не только не проникся основными идеями тогдашней теоріи естественнаго права, но даже, повидимому, и не вполнѣ усвоилъ ихъ себѣ. Въ своемъ изложеніи онъ не оспариваетъ, не опровергаетъ ихъ, а просто игнорируетъ. Только при выясненіи понятія закона сдѣланы у него ссылки на литературу. Приводятся опредѣленія греческихъ философовъ, римскихъ юристовъ, „схоластическихъ богомудрецовъ“, Гроція, Пуфендорфа, Барбейрака, Томазія, Вольфа, Грибнера, Гудлинга, Бурламаки, Монтескье, Бильфельда, Неттельблатта, Блекстона, Юсти и „неизвѣстнаго автора итальянской книги о штрафахъ и наказаніяхъ“. Но онъ вовсе не останавливается на ихъ оцѣнкѣ, ограничиваясь лишь замѣчаніемъ, что многіе мужи, знаменитые мудростью, желая симъ словамъ—право и законъ—дать ясныя и подробныя понятія, означали оныя разными словами. Но мы, желая имѣть ясное и подробное описаніе о законахъ россійскихъ, обязаны обратить вниманіе только на тѣ предписанія, которыя для ознаменованія оныхъ положены въ установленіяхъ нашего отечества (§ 2).

Воззрѣніе Горюшкина на право совершенно чуждо субъективизма и индивидуализма, рѣзко отличавшихъ естественно-правовыя теоріи XVIII вѣка. Право въ субъективномъ смыслѣ не служитъ у него основнымъ понятіемъ всего построенія. Онъ, правда, даетъ вначалѣ опредѣленіе субъективнаго права, отличая его отъ законовъ. „Что принадлежитъ до правъ, то они не что иное суть, какъ возможности производить въ дѣйство все то, что̀ законъ дозволяетъ“ (§ 3). Но понятіе это у него не изслѣдуется ближе и не играетъ никакой роли въ его системѣ. Его система есть система нормъ объективнаго права, а не субъективныхъ правъ.

---

[1]) Русскій Архивъ, 1866, столб. 759.

Вмѣстѣ съ тѣмъ основаніемъ его системы служитъ не обособленная личность, не индивидъ, а общество. Хотя праву общественному онъ и противополагаетъ право естественное, но опредѣляющимъ его началомъ является не индивидуальная свобода, а обязанности и притомъ обязанности въ отношеніи къ самому себѣ: не дѣлать вреда своему тѣлу, не лишать себя членовъ и жизни, доставлять себѣ пропитаніе. Только одно естественное право, право разума, опредѣляется у Горюшкина, какъ „свобода разсуждать", да и то онъ какъ бы сомнѣвается, чтобы это точно было естественное право. „Право сіе, говоритъ онъ, въ обширномъ смыслѣ вмѣщаетъ все то, что̀ можетъ относиться къ благосостоянію всѣхъ и каждаго; слѣдовательно, и всѣ законы, касающіеся до общежительства, или взаимности нашей съ другими, какъ изобрѣтенія единаго разума" (§ 117).

За исключеніемъ этого естественнаго права, опредѣляющаго преимущественно обязанности человѣка къ самому себѣ и потому представляющагося скорѣе нравственностью, чѣмъ правомъ, все остальное понимается какъ право общественное. Даже частное право выводится имъ не изъ понятія индивида, а изъ понятія общества, а въ этомъ съ особенною рѣзкостью сказывается своеобразность воззрѣній Горюшкина и ихъ противоположность ученіямъ школы естественаго права. Конечно, форма, въ какой Горюшкинъ выразилъ признаніе и за гражданскимъ правомъ общественнаго, а не индивидуальнаго характера, очень неудачпа. Нельзя гражданское право считать лишь отраслью государственнаго. Но самая мысль объ общественномъ характерѣ гражданскаго права заслуживаетъ полнаго признанія. Теперь и въ западной литературѣ все болѣе и болѣе вытѣсняется чисто индивидуалистическая конструкція гражданско-правовыхъ институтовъ.

Къ тому же отнесеніе гражданскаго права къ государственному объясняется тѣмъ, что самое понятіе гражданскаго права не вытекаетъ изъ принятой Горюшкинымъ системы права по различію формъ общенія, а заимствовано имъ изъ екатерининскаго Начертанія, дающаго совсѣмъ другую систему права. Поэтому гражданскому праву въ системѣ Горюшкина не находится ни подходящаго мѣста, ни опредѣленнаго содержанія. Всѣ институты гражданскаго права размѣщаются у него въ домашнемъ, сосѣдскомъ, сельскомъ, уѣздномъ, губернскомъ правѣ, а на долю произвольно приклееннаго къ системѣ, въ подражаніе Начертанію, „особеннаго" права ничего не остается, и Горюшкинъ наполняетъ этотъ отдѣлъ простымъ пересказомъ тѣхъ общихъ положеній, какія даны въ Начертаніи.

„Описаніе судебныхъ дѣйствій“ даетъ драматическое, въ лицахъ, изображеніе судебнаго производства. Дѣйствіе происходитъ во вновь открытомъ Добровольскомъ уѣздномъ судѣ, и первое засѣданіе начинается съ чтенія указа губернскаго правленія объ уничтоженіи воеводской канцеляріи и открытіи уѣзднаго суда.

Главныя дѣйствующія лица: судья, два засѣдателя,—всѣ бывшіе военные, и секретарь—изъ студентовъ университета. Горюшкинъ уподобляетъ секретаря чувству зрѣнія, а засѣдающихъ въ судѣ—уму, „потому что должность секретарская предписываетъ ему представлять все, нужное къ рѣшенію, а засѣдающіе обязываются на нихъ давать свои рѣшенія“ (I, стр. 250) [1]. Кромѣ того появляются и другіе служащіе при судѣ, а также цѣлый рядъ истцовъ и отвѣтчиковъ: Нерасторопозъ, Прижимковъ, Хлопотинъ, Правдинъ, Прибираловъ... Лица эти у Горюшкина не простые манекены; по крайней мѣрѣ, нѣкоторымъ изъ нихъ онъ придаетъ живой, индивидуальный обликъ.

Такъ, младшій засѣдатель рисуется какъ спорщикъ и прогрессистъ, новаторъ. Уже при самомъ открытіи суда онъ выражаетъ сомнѣніе—примѣнимъ ли къ дѣлопроизводству въ уѣздномъ судѣ генеральный регламентъ, говорящій только о коллегіяхъ. Но секретарь устраняетъ это сомнѣніе ссылкою на указы 8 декабря 1733 и 8 ноября 1756 года, предписывающіе „всѣмъ присутственнымъ мѣстамъ въ производженіи и рѣшеніи дѣлъ и прочемъ поступить по генеральному регламенту“ (I, стр. 15).

Въ другихъ случаяхъ ему удается склонять судъ къ принятію его предложеній. Секретарь говоритъ, что по установившемуся обычаю учрежденія одной губерніи не могутъ сноситься непосредственно съ учрежденіями другой, а представляютъ о томъ въ свое губернское правленіе. Основаніемъ такой практики послужила ст. 420 п. 2 Учрежденія о губерніяхъ, постановляющая, что „власть уѣзднаго суда далѣе того округа, гдѣ учрежденъ, не распространяется“. Но, по мнѣнію младшаго засѣдателя, „власть совсѣмъ иное, нежели сообщеніе о нужныхъ обстоятельствахъ“, и кромѣ того въ п. 4 той же статьи говорится, что уѣздный судъ сносится съ уѣзднымъ судомъ и прочими равными судами другого округа. „Другой округъ не что иное, какъ не тотъ, изъ котораго сообщается. Такъ почему же не можно почесть другимъ и всякой, какой бы то ни былъ, кромѣ нашего, слѣдовательно, хотя бы то былъ и иной губерніи?“ Послѣ долгаго спора съ нимъ наконецъ соглашаются и другіе (II, стр. 304—312).

---

[1]) Цифры въ скобкахъ означаютъ: римскія—томы, а арабскія—страницы Описанія судебныхъ дѣйствій.

По поводу разъясненія секретаремъ порядка написанія купчихъ крѣпостей между членами суда происходитъ любопытный разговоръ. Старшій засѣдатель находитъ вполнѣ достаточной уголовную наказуемость продажи чужихъ имѣній или скрытія заложенности имѣнія. Покупающіе, по его мнѣнію, сами должны ограждать свои интересы: „Многіе, осматривая покупаемыя имѣнія, навѣдываются подробно и о принадлежности ихъ продавцу“. Судья находитъ это недостаточнымъ: „какъ можно чрезъ это узнать, когда какое имѣніе кому прежде того заложено, и этому или срокъ не пришелъ, или заемщикъ отсрочилъ, а закладныя писаны въ другомъ мѣстѣ? Всѣ знаютъ только то, что это имѣніе находится во владѣніи у продавца, а о томъ, что оно заложено и не выкуплено, можетъ быть, никто изъ тутошнихъ неизвѣстенъ“. Къ тому же „въ разсужденіи о разстояніи мѣста не всякій можетъ къ этому имѣть удобный случай; а притомъ, когда представимъ жадность къ покупкѣ за дешевую цѣну, то бываетъ такъ, что, услыша только объ этомъ, покупающій старается, оставя всякую осторожность, какъ можно поскорѣе совершить купчую, дабы другой не перекупилъ“. Старшій все стоитъ на своемъ: „это уже сами покупающіе виноваты“. „Это справедливо, возражаетъ судья, да слѣдствія-то какія изъ этого родятся?—Продавецъ наказанъ, а покупщикъ остался въ невозвратномъ убыткѣ“. Тогда вступаетъ младшій засѣдатель, предлагающій установить въ нѣсколько своеобразной формѣ собственно ипотечную систему. „Моя мысль: для совершеннаго искорененія этого зла надобно, чтобы всякій, владѣющій своимъ недвижимымъ имѣніемъ, имѣлъ у себя записку, засвидѣтельствованную тѣмъ судебнымъ мѣстомъ, въ вѣдомствѣ котораго имѣніе его состоитъ, съ подробнымъ описаніемъ, написанную въ полъ-листа, добавляя потомъ, когда ему какое достанется и почему именно достанется. Когда же кто изъ него что̀ продастъ или заложитъ, или инаково изъ принадлежности и его владѣнія отойдетъ, то противъ онаго въ другой половинѣ отмѣчать это самое по совершеніи на него крѣпостей и воспослѣдованіи всякой перемѣны ихъ владѣній“. Съ этимъ соглашается и старшій, а судья предлагаетъ „и при открывшемся случаѣ это внесть въ докладъ высшему мѣсту“ (II, стр. 174—177).

Иногда новаторами являлись и просители — военные люди. Капитанъ Смысловъ, бывшій полковымъ адъютантомъ и аудиторомъ, подалъ прошеніе, въ которомъ не было включено обычной фразы: „и дабы Высочайшимъ указомъ повелѣно было сіе мое прошеніе въ такомъ-то мѣстѣ принять“, и кромѣ того вмѣсто заключенія: „къ сему прошенію руку приложилъ“, стояла прямо

подпись: В. И. В. вѣрноподданный. Судья обращаетъ вниманіе на эти особенности. Капитанъ отстаиваетъ правильность формъ своего прошенія, ссылаясь на форму о титулахъ 2-го іюля 1762 года, и судъ, выслушавъ законы, прочитанные секретаремъ, соглашается съ нимъ (II, стр. 215—222).

Все Описаніе содержитъ изображеніе тридцати семи засѣданій, съ 16 декабря 1791 года по 9 февраля 1792 года. Въ первые два дня въ бесѣдѣ судьи и засѣдателей съ секретаремъ выясняются общія обязанности членовъ уѣзднаго суда и общій порядокъ дѣлопроизводства. Остальныя засѣданія посвящены разсмотрѣнію частныхъ формъ дѣлопроизводства и раздѣляются по различію обсуждаемыхъ вопросовъ на три отдѣленія: 1) объ отправленіи дѣлъ, постановленныхъ между частными людьми безъ посредства судейскаго, или о писаніи крѣпостей; 2) о пріобрѣтеніи, охраненіи и утвержденіи правъ, и 3) о дѣлахъ спорныхъ. Дѣла спорныя Горюшкинъ опредѣляетъ какъ дѣла „объ удовлетвореніи за обиды и преступленія законовъ и должностей“.

Въ первомъ отдѣленіи рѣчь идетъ о порядкѣ составленія крѣпостей и свидѣтельства вѣрющихъ писемъ. При этомъ подвергаются критикѣ нѣкоторые установившіеся въ практикѣ обычаи. „Надсмотрщики и писцы необходимо требуютъ, чтобы (свидѣтели при составленіи крѣпостей) подписывались сколько можно болѣе, и опредѣляютъ число по расчету суммы, въ крѣпости написанной; напр., когда въ 1000 р., такъ на всякое сто хотя по одному. И расчитываютъ еще ихъ по чинамъ; напр., всякаго офицера за одного, полковника за два, генерала за три или четыре человѣка“. Судъ рѣшаетъ, что къ такому порядку нѣтъ основанія въ законахъ (II, стр. 103). Неправильной признается и установившаяся на практикѣ форма подписанія крѣпостей: „къ сей крѣпости руку приложилъ“. Согласно указу 30 января 1701 года слѣдуетъ подписывать такъ: „я, чинъ и имя, вышеписанное дѣйствіе, означенное въ крѣпости, учинилъ и сію крѣпость (означая ея особенный видъ) при означенныхъ ниже свидѣтеляхъ подписалъ“, и судъ предписываетъ надсмотрщику: извольте обычаемъ вести такъ, какъ отъ насъ слышали“ (II, стр. 126—128).

Съ особенной подробностью останавливается Горюшкинъ на доказательствѣ, что и личные дворяне могутъ пріобрѣтать населенныя имѣнія. Но у него же самого указано, что уже въ прошломъ столѣтіи прочно установилась противоположная практика, „такъ что чиновники, имѣющіе личное дворянство, пріобыкши терпѣть уничтоженія этого ихъ права, никакихъ деревень не покупаютъ“. Указомъ же 14 іюня 1810 года эта практика под-

тверждена и прямымъ законодательнымъ о томъ постановленіемъ (II, стр. 159—167).

Къ отдѣлу о пріобрѣтеніи, охраненіи и утвержденіи правъ отнесено разсмотрѣніе явочныхъ прошеній, дѣла по закладнымъ, выкупъ родовыхъ имѣній, утвержденіе въ правахъ наслѣдства. Особенно интересно тутъ обсужденіе вопроса о томъ, можетъ ли отецъ наслѣдовать послѣ сына? Постановленія объ этомъ дѣйствующаго права основаны на законѣ 1821 года, но Горюшкинъ и для своего времени рѣшаетъ этотъ вопросъ въ утвердительномъ смыслѣ, основываясь на постановленіяхъ Кормчей (III, стр. 639—660).

Подъ рубрику спорныхъ дѣлъ Горюшкинъ подводитъ весьма разнообразныя дѣла, и общая группировка ихъ представляется у него довольно запутанной. Всѣ спорныя дѣла онъ дѣлитъ прежде всего на 1) спорныя дѣла въ отношеніи права вещественнаго и 2) судныя дѣла. Судныя дѣла, въ свой чередъ, раздѣляются на гражданскія и уголовныя. При этомъ опредѣленія, какія онъ даетъ этимъ подраздѣленіямъ, по своей неопредѣленности вовсе не разъясняютъ дѣла. Такъ, опредѣленіе судныхъ дѣлъ онъ заимствуетъ изъ Воинскихъ артикуловъ: „процессъ есть дѣло судимое, чрезъ которое случающіяся тяжебныя дѣла основательнымъ представленіемъ и изъ обстоятельства дѣлъ обрѣтенныхъ доказовъ, явно сочиняются и потомъ отъ судей по изобрѣтенію оныхъ причинъ рѣшеніе чинится“ (III, ст. 731). Опредѣленіе гражданскихъ дѣлъ взято изъ манифеста 21 апрѣля 1787 года о поединкахъ: „гражданскими дѣлами называются тѣ, которыя производимы бываютъ между гражданами въ производящихъ отъ одного къ другому легкихъ обидахъ“ (III, стр. 759).

Въ числѣ спорныхъ дѣлъ о вещественныхъ правахъ есть одно дѣло объ освобожденіи изъ крѣпостного владѣнія. Дворовый человѣкъ Фоминъ проситъ „объ отпускѣ его съ семействомъ вѣчно отъ рабства наслѣдниковъ покойнаго его господина по изустному завѣщанію“. Подобныя дѣла были тогда такою рѣдкостью, „что едва ли запомнятъ и архивы судебныхъ мѣстъ“. Истецъ въ подтвержденіе силы устныхъ завѣщаній объ отпускѣ крѣпостныхъ ссылался на статью 14 XX главы Уложенія и на указъ 1699 года, сентября 7-го: „дворовымъ людямъ отпускныя давать изъ судебныхъ мѣстъ по допросу отцовъ ихъ духовныхъ“. Покойный, по случаю параличной болѣзни, приказывалъ исполнить сіе супругѣ своей при отцѣ своемъ духовномъ. Отвѣтчикъ, племянникъ покойнаго, возражалъ на это, что приведенная истцомъ статья Уложенія относится только къ кабальнымъ людямъ, которые могли быть крѣпки господамъ только по смерть. Что же касается указа 1699 года,

то сила его ограничена указомъ 1704 года, марта 1, предписывающимъ: „всѣ новыя изустныя завѣщанія записывать въ приказѣ въ два мѣсяца; а буде они въ указное число не записаны, то имъ не вѣрить“.

Выслушавъ законы, судъ нашелъ, что статья 14 главы XX Уложенія, дѣйствительно, говоритъ только о кабальныхъ, „но какъ кабальныхъ нынѣ нѣтъ, то всѣ относящіеся до нихъ законы къ рѣшенію этого дѣла не могутъ служить основаніемъ“, но вмѣстѣ съ тѣмъ остановился на статьѣ 53 той же главы, говорящей вообще о приказѣ, не требуя непремѣнно письменнаго акта. Указъ же 1704 года признанъ судомъ отмѣненнымъ по двумъ соображеніямъ. Во-первыхъ, онъ противорѣчитъ Уложенію, а указомъ 15 іюня 1714 повелѣно „указы, которые противны Уложенію, всѣ отставить“. Во-вторыхъ (это соображеніе секретаря), указъ 1704 года изданъ ради обезпеченія правильнаго поступленія сбора съ завѣщаній, а сборъ этотъ манифестомъ 1775 года, марта 10-го, статья 34, отмѣненъ: „когда причина, для которой этотъ указъ изданъ, потомъ совсѣмъ уничтожена, то и самый указъ уже силы своей лишиться долженъ“. Согласно съ этимъ, были допрошены чрезъ управу благочинія и духовное правленіе вдова завѣщателя и духовникъ, и такъ какъ оба они подтвердили показаніе истца, то было постановлено: „Фомина съ женою и дѣтьми учинить отъ рабства свободнымъ“ (III, стр. 701—723).

Въ другомъ мѣстѣ Описанія доказывается неправильность установленія практики, „что и вотчины жилыя, то-есть съ людьми и крестьянами, въ случаѣ неуплаты исковъ по рѣшеннымъ дѣламъ, оцѣня, отдаютъ истцу въ платежъ его иску“. Основаніемъ такому порядку послужили два сенатскихъ указа 1734 и 1752 годовъ. Первый изъ нихъ по дѣлу маіора Игнатьева съ совѣтникомъ Раевскимъ, другой по дѣлу капитанъ-поручика Мельгунова съ помѣщикомъ Пальчиковымъ. Горюшкинъ находитъ ихъ также противорѣчащими Уложенію (глава X, статья 263), предписывающему только „пустыя помѣстья и вотчины, оцѣня, отдавать истцамъ“, а „съ жилыхъ помѣстей и вотчинъ иски править на людяхъ и крестьянахъ, то-есть, собирая съ нихъ владѣльческіе доходы, отдавать истцамъ“, и потому за силою указа 15 іюня 1714 года неподлежащими примѣненію (III, стр. 969 — 978).

Гражданскія судныя дѣла Горюшкинъ раздѣляетъ по различію порядка производства словеснаго и письменнаго, при чемъ письменное производство онъ отождествляетъ съ судомъ по формѣ (III, стр. 751), а выборъ письменнаго или словеснаго производства, основываясь на таможенномъ уставѣ 1727 года, признаетъ зависящимъ отъ воли истца (III, стр. 753).

Судъ по формѣ Горюшкинъ считаетъ примѣнимымъ не ко всѣмъ гражданскимъ дѣламъ, а только къ такъ называемымъ исковымъ, опредѣленіе которыхъ дано указомъ 19 іюля 1764 года. „Исковыя прошенія единственно тѣ, коими просители ищутъ исковъ; то-есть: штрафовъ, какъ за причиненныя имъ обиды, такъ за держаніе бѣглыхъ людей, пожилыхъ лѣтъ и завладѣнныхъ денегъ; за завладѣнныя жъ какъ земли, такъ и всякія пожитки и вещи, равнымъ образомъ съ заемныхъ денегъ, процентовъ и рекамбіевъ и прочихъ званіевъ исковыя, челобитныя, по которымъ, какъ по Уложенію, X глава, 100, 101 и 102-му пунктамъ и по указу о формѣ суда, у истцовъ съ отвѣтчикомъ суды производятся; а челобитенъ таковыхъ, коими челобитчики просятъ правосуднаго возвращенія себѣ или о справкѣ за ними имъ законно принадлежащаго, или же о какомъ-либо себя защищеніи, или принадлежащаго себѣ по исправленію своихъ должностей, яко заслуженнаго жалованья, чина и увольненія отъ службы и прочихъ званіевъ, по которымъ судовъ не производится, исковыми не почитать“ (III, стр. 856).

Производство суда по формѣ иллюстрируется разсмотрѣніемъ иска Хлопотина къ Невѣдину, по взысканію съ него денегъ за проданное имѣніе (III, стр. 852—987). При этомъ отмѣчаются нѣкоторые установившіеся судебные обычаи, несогласные съ закономъ. Таковъ, напр., такъ называемый „бѣлый судъ“. По словамъ секретаря, обыкновенно „въ судебныхъ мѣстахъ по окончаніи суда, переписавши его набѣло, повытчики предлагаютъ тяжущимся къ подписанію, что̀ и называется бѣлымъ судомъ. А потомъ онъ читается передъ судьями. Они опредѣляютъ по ссылкамъ въ немъ тяжущихся собирать справки, допрашивать свидѣтелей, дѣлать обыски“. „Да на что это? замѣчаетъ младшій засѣдатель, мы слышали, что тяжущіеся говорили, то естьли что нужно, и безъ переписки набѣло можно приказать дѣлать“. И старшій засѣдатель соглашается, что это только „ненужное продолженіе и напрасный трудъ“, и потому судья велитъ по силѣ статьи 3 формы суда прямо послѣ „суда“ составить выписку къ рѣшенію дѣла (III, стр. 916, 917).

Относительно существовавшаго при Екатеринѣ II уголовнаго процесса наши историки права высказываютъ прямо противоположныя сужденія. Проф. Сергѣевичъ говоритъ, что „Екатерина II отказалась отъ мысли объ одномъ процессѣ для уголовныхъ и гражданскихъ дѣлъ, къ осуществленію которой такъ безплодно стремился Петръ Великій. Учрежденіемъ двухъ разныхъ палатъ гражданскаго и уголовнаго суда она положила прочное основаніе

обособленію процесса гражданскаго и уголовнаго“ [1]). Проф. Владимірскій-Будановъ, напротивъ, находитъ, что „распредѣленіе Екатерины II гражданскаго и уголовнаго суда по двумъ палатамъ не привело къ установленію двойственности процесса“ [2]).

Большее согласіе установилось въ литературѣ относительно полной будто бы непримѣнимости суда по формѣ къ уголовнымъ дѣламъ. Разногласія существуютъ только относительно времени ограниченія суда по формѣ одними гражданскими дѣлами. Линовскій полагаетъ, что судъ по формѣ уже съ самаго начала, указомъ 5 ноября 1723 года, былъ установленъ только для гражданскихъ исковъ, и то лишь „для нѣкоторыхъ“ [3]). Сергѣевичъ и Владимирскій-Будановъ приписываютъ ограниченіе суда по формѣ одними гражданскими дѣлами указу военной коллегіи 30 ноября 1742 года [4]). Дмитріевъ [5]) и Кавелинъ [6]), напротивъ, ссылаются на тотъ же самый указъ въ доказательство примѣненія суда по формѣ и въ военныхъ судахъ и усматриваютъ отмѣну суда по формѣ для уголовныхъ дѣлъ въ указѣ 13 мая 1725 года.

Если обратиться къ Горюшкину, то увидимъ, что онъ прежде всего не признаетъ, чтобы Учрежденіемъ о губерніяхъ была установлена двойственность процесса. Опираясь на слова Начертанія: „судебный обрядъ дѣлъ преступительныхъ долженъ быть, елико возможно, единообразенъ съ судебнымъ обрядомъ гражданскихъ“, онъ говоритъ, что въ уголовныхъ дѣлахъ, за нѣкоторыми частными особенностями, „впрочемъ, во всемъ должно поступать, какъ и по гражданскимъ дѣламъ“ (III, стр. 1000, 1001).

Затѣмъ онъ и къ уголовнымъ дѣламъ считаетъ примѣнимымъ судъ по формѣ. На вопросъ судьи: да какъ же въ производствѣ этихъ дѣлъ поступать? секретарь отвѣчаетъ прямо чтеніемъ сперва указа о формѣ суда (стр. 997) и затѣмъ указа 3 мая 1725 года [7]), разъясняющаго, въ какихъ именно дѣлахъ („злодѣйствахъ“) подсудимымъ, согласно пункту 5 формы суда, „съ челобитенъ, на нихъ поданныхъ, списковъ не давать и разспрашивать ихъ, какъ злодѣевъ“.

---

[1]) Лекціи и изслѣдованія. 1883, стр. 996.

[2]) Обзоръ исторіи русскаго права. 1888, стр. 542. Влад.-Буд.

[3]) Опытъ историческихъ розысканій о слѣдственномъ уголовномъ судопроизводствѣ въ Россіи. Одесса. 1849, стр. 16.

[4]) Сергѣевичъ, назв. соч., стр. 995; Владимірскій-Будановъ, назв. соч. стр. 542.

[5]) Исторія судебныхъ инстанцій. 1859, стр. 547.

[6]) Основныя начала русскаго судопроизводства (сочиненія, т. I, стр, 293).

[7]) П. С. З. № 4713.

Объ указѣ военной коллегіи 1724 года Горюшкинъ вовсе не упоминаетъ, очевидно, считая его относящимся только къ военнымъ, а не къ общимъ уголовнымъ судамъ. И въ самомъ дѣлѣ, указъ едва ли могъ имѣть то значеніе, какое ему приписываютъ современные историки права. Во-первыхъ, указъ этотъ данъ военной коллегіей и послать его было велѣно только „въ санктпетербургскій гарнизонъ и во всѣ команды". Органамъ гражданской власти онъ разосланъ не былъ и уже потому не могъ быть ими примѣняемъ. Во-вторыхъ, по своему содержанію указъ вовсе не представляетъ общей отмѣны суда по формѣ въ его цѣломъ. Въ немъ говорится только о непримѣненіи сроковъ, установленныхъ указомъ 5 ноября 1723 года: „чтобъ вышеписанной формѣ для содержанія Фергеровъ и Кригсрехтовъ имѣли прошивныя тетради шнуромъ и за печатью и за закрѣпою, а сроки по той формѣ давать отвѣтчикамъ токмо въ истцовыхъ между ими дѣлахъ, окромѣ фискальскихъ и доносителей доношеній, которыя касаются до интересу Его Императорскаго Величества [1]). Тутъ, очевидно, имѣется въ виду недѣльный срокъ отъ полученія списка съ пунктовъ, поданныхъ отъ челобитчиковъ, въ теченіе котораго отвѣтчикъ долженъ „стать къ суду" [2]). Но и по самой формѣ суда срока этого, какъ и списка съ челобитной, въ дѣлахъ объ измѣнѣ, злодѣйствахъ и словахъ противныхъ на Его Величество не давалось. Надо думать, эти самыя дѣла военная коллегія и называла „фискальскими дѣлами и тѣми, которыя касаются до интересу Его Величества". Если же такъ, то указъ 30 ноября 1724 г. только подтверждалъ и разъяснялъ постановленія формы суда, не внося ровно ничего новаго.

Въ Общемъ порядокъ производства уголовныхъ дѣлъ изображается у Горюшкина словами секретаря такимъ образомъ: „преступникъ, по предварительномъ увѣщаніи о показаніи истины чрезъ священника, допрашивается въ присутствіи суда и, естьли нужно бываетъ, то производятся и прочіе формою о судѣ установленные обряды; потомъ дѣлаются изслѣдованія по его показанію, если оно рознится съ показаніемъ въ управѣ и земскомъ судѣ, или о томъ, что̀ эти мѣста при изслѣдованіи опустили. По выполненіи сего сочиняется выписка изъ дѣла и законовъ и потомъ въ рукоприкладствѣ къ ней и въ слушаніи при подсудимыхъ должно поступать, какъ и по гражданскимъ дѣламъ. Ибо по силѣ формы о судѣ повелѣно исполнять по ней во всякихъ

¹) П. С. З. № 4607.
²) П. С. З. № 4344.

дѣлахъ, какого бы оныя званія ни были, въ 8-й статьѣ сказано: когда дѣло изслѣдовано все будетъ, тогда сдѣлать выписки пунктами и прочее. Каждому подписать по пунктамъ челобитчику и отвѣтчику для того, все ли выписано, а особливо по дѣламъ уголовнымъ и слѣдственнымъ“. Секретарь ссылается при этомъ на указъ 1769 года, октября 28, и 1778 г., іюля 30, но тутъ же замѣчаетъ, что ему „рѣдко случалось это видѣть“ (III, стр. 1035, 1036).

Отъ дѣлъ собственно уголовныхъ Горюшкинъ отличаетъ дѣла слѣдственныя, разумѣя подъ этимъ преступленія должностныя (III, стр. 1039). Такое понятіе слѣдственныхъ дѣлъ установлено было Учрежденіемъ о губерніяхъ статьей 106: „палата уголовнаго суда не что иное есть, какъ юстицъ-коллегіи департаментъ, которому поручаются особенно уголовныя дѣла и слѣдственныя дѣла въ преступленіе должностей въ той губерніи“. Позднѣе къ слѣдственнымъ стали относить и другія дѣла и при томъ весьма разнородныя. По крайней мѣрѣ, въ указѣ 1813 г., лит. 10 [1]), къ слѣдственнымъ дѣламъ, подлежащимъ вѣдѣнію второго отдѣленія шестого департамента сената, кромѣ должностныхъ преступленій, отнесены личныя обиды, прелюбодѣйства, запрещенныя игры, корчемство, самоуправство и т. д. Но въ сводѣ законовъ слѣдственныя дѣла опять опредѣляются, какъ дѣла о должностныхъ преступленіяхъ; т. XV, изд. 1832 г. статья 777: „вѣдомству палаты уголовнаго суда подлежатъ дѣла уголовныя въ преступленіи должностей или, такъ называемыя, слѣдственныя“.

Горюшкинъ считаетъ и къ слѣдственнымъ дѣламъ примѣнимымъ судъ по формѣ, но только обвиняемымъ въ нихъ, какъ и по злодѣйскимъ дѣламъ, не давать списковъ съ обвиненія (III, стр. 1042).

И въ Описаніи судебныхъ дѣйствій, какъ и въ законоискусствѣ, Горюшкинъ нерѣдко даетъ историческія поясненія вопроса, и разъясненія эти тѣмъ цѣннѣе для насъ, что неотгороженный, какъ позднѣйшіе юристы, отъ нашего историческаго прошлаго анти-исторической нивеллировкой свода законовъ, онъ въ живомъ еще тогда судебномъ преданіи находилъ безъ труда совершенно правильное рѣшеніе многихъ вопросовъ нашей исторіи права, затруднявшихъ новѣйшихъ изслѣдователей.

Такъ, напримѣръ, Кавелинъ указываетъ, какъ на новость, на впервые, по его мнѣнію, Морошкинымъ высказанное предположеніе, что судъ по формѣ не былъ петровскимъ нововведеніемъ,

---

[1]) П. С. З. № 25, 451.

а лишь возстановленіемъ стараго порядка. Между тѣмъ у Горюшкина такое пониманіе указа 5 ноября 1723 года, что имъ „оставленъ только одинъ судъ“, выставляется какъ безспорное, всѣми принятое (III, стр. 847).

Излагая, какимъ порядкомъ производились въ древности гражданскія дѣла, Горюшкинъ различаетъ три отдѣльныхъ формы процесса. Въ нѣкоторыхъ отправлялись суды между истцами и отвѣтчиками. Въ нихъ тяжущіеся „по принесеніи отъ истца жалобы, говоря одинъ противъ другого, открывали чрезъ то справедливость своего дѣла; и то, что ни говорено, тогда жъ записывалось. Въ иныхъ по приговорамъ судебныхъ мѣстъ бывали между ими очныя ставки, при которыхъ участвующіе въ дѣлахъ, представлены будучи въ судебное мѣсто, между собою говаривали о дѣлахъ, до нихъ принадлежащихъ, и оное записывалось же. При обоихъ этихъ случаяхъ были употребляемы посторонніе, кому они это вмѣсто себя отправлять ввѣряли. По другимъ же чинился розыскъ или изслѣдованіе“ (III, стр. 838).

Такимъ образомъ, Горюшкинъ считалъ очныя ставки особой формой гражданскаго процесса. Такое пониманіе очныхъ ставокъ сохранилось еще у Кавелина, но тотъ различалъ только двѣ формы гражданскаго процесса: судъ и очныя ставки [1]). Новѣйшіе историки права различаютъ только судъ и сыскъ, совершенно не упоминая объ очныхъ ставкахъ, какъ особой формѣ процесса [2]).

Еще интереснѣе въ этомъ отношеніи объясненія Горюшкинымъ перваго учрежденія губерній при Петрѣ. Для него учрежденіе губерній представляется простымъ переименованіемъ уже раньше установившихся административныхъ дѣленій. „Разрядными городами назывались тѣ, въ которыхъ опредѣленныя начальства распоряжали или управляли прочими имъ подчиненными городами. Изъ нихъ, наконецъ, первые получили названіе губерній, а послѣдніе—приписныхъ или уѣздныхъ городовъ“ (II, стр. 56).

Въ позднѣйшей литературѣ, до самаго послѣдняго времени, господствовало прямо противоположное воззрѣніе. У Неволина еще можно найти намекъ на связь губернскаго дѣленія съ прежними административными единицами, но Лохвицкій [3]) и Андреевскій уже безъ всякихъ оговорокъ признаютъ петровскія губерніи совершенно искусственными, безъ всякихъ историческихъ корней,

---

[1]) Сочиненія, I, стр. 113.

[2]) Сергѣевичъ, назв. соч., стр. 968. Владимірскій-Будановъ, назв. соч., стр. 533.

[3]) Губернія, стр. 35.

дѣленіями. Андреевскій [1]) даже объяснилъ ограниченное число губерній, установленныхъ Петромъ I, просто недостаткомъ лицъ, способныхъ занять мѣста губернаторовъ. Только г. Милюковъ [2]) возвращаетъ насъ опять къ тому же самому объясненію петровскаго дѣленія на губерніи, какое находимъ у Горюшкина.

Внѣ университета изученіе права сохраняетъ исключительно практическій характеръ. Къ концу XVIII вѣка появляется довольно много сборниковъ законовъ: Ланганса [3]), Чулкова [4]), Правикова [5]). Нельзя также не упомянуть объ относящемся къ этому времени первомъ у насъ сборникѣ судебныхъ процессовъ: Театръ судовѣдѣнія или чтеніе для судей, содержащее достопримѣчательныя и любопытныя судебныя дѣла. 1791—1799, 6 частей.

§ 31. Первая четверть XIX вѣка.

Первые годы XIX-го столѣтія представляли общее оживленіе общественной жизни и мысли, отражавшееся и на университетахъ. Но, къ сожалѣнію, это оживленіе не могло дать сколько-нибудь прочныхъ и значительныхъ результатовъ въ разработкѣ науки права.

Народная война вскорѣ отвлекла къ себѣ всѣ силы, заслонила собой всѣ другіе интересы. А послѣ возстановленія мира началась въ правительственныхъ сферахъ реакція, остановившая въ самомъ началѣ развитіе тѣхъ новыхъ начинаній, которыя было возникли въ первые годы царствованія Александра I. Общій характеръ этой эпохи отразился и на правовѣдѣніи. И тутъ это время представляетъ рядъ несбывшихся, обманутыхъ надеждъ. Молодые профессора-юристы, съ блескомъ выступившіе въ это время на каѳедрахъ Московскаго и Петербургскаго университетовъ, далеко не выполнили тѣхъ надеждъ, какія на нихъ возложили. Таковы, въ особенности, Куницынъ, читавшій естественное право въ Петербургскомъ университетѣ, и Цвѣтаевъ, читавшій теорію законовъ въ Московскомъ.

Александръ Петровичъ Куницынъ (1783—1840) происходилъ изъ духовнаго званія и воспитывался первоначально въ тверской семинаріи, а затѣмъ въ Петербургскомъ Педагогическомъ инсти-

---

[1]) Русское государственное право, стр. 358.
[2]) Государственное хозяйство, 1892, стр. 372.
[3]) Словарь юридическій. М., 1788.
[4]) Ibidem. 1788—1792.
[5]) Памятникъ изъ законовъ. 1798. Юридическая грамматика. 1803.

тутѣ, отъ котораго онъ посланъ былъ для усовершенствованія за границу. Преподавательскую дѣятельность свою онъ началъ въ Александровскомъ лицеѣ въ 1811 году. Ученики его сохранили о немъ самыя лучшія воспоминанія. Извѣстны стихи Пушкина:

Куницыну дань сердца и вина!
Онъ создалъ насъ, онъ воспиталъ нашъ пламень...
Поставленъ имъ краеугольный камень,
Имъ чистая лампада возжена.

Но напечатанныя [1]) произведенія Куницына не представляютъ ничего выдающагося. Его естественное право (2 тома, 1818 г. и 1820 г.)—толковое и талантливое изложеніе Руссо и Канта,—не болѣе. А между тѣмъ уже въ то время эта теорія уступала мѣсто новымъ и прежде всего исторической школѣ. Но Куницыну новыя теоріи остались, повидимому, совершенно неизвѣстными. Теорія естественнаго права является у него въ своемъ чистомъ, неприкосновенномъ видѣ.

Введенная было какъ учебникъ и даже предназначавшаяся для поднесенія Государю, книга эта вызвала въ 1820 году противъ себя гоненіе. „По разсмотрѣнію въ главномъ управленіи училищъ, найдено нужнымъ, по принятымъ въ сей книгѣ за основаніе ложнымъ началамъ и выводимому изъ нихъ весьма вредному ученію, противорѣчащему истинамъ христіанства и клонящемуся къ ниспроверженію всѣхъ связей семейственныхъ и государственныхъ, книгу сію, какъ вредную, запретить повсюду къ преподаванію по ней, и притомъ принять мѣры къ прекращенію во всѣхъ учебныхъ заведеніяхъ преподаванія естественнаго права по началамъ, столь разрушительнымъ, каковы оказались въ книгѣ г. Куницына“.

Вмѣстѣ съ тѣмъ авторъ ея былъ удаленъ и изъ университета и изъ лицея. Только позднѣе, уже въ царствованіе Николая I, онъ снова былъ призванъ къ преподавательской дѣятельности, но въ весьма ограниченномъ кругу: его руководству поручены были, вызванные во Второе Отдѣленіе для изученія правовѣдѣнія, студенты духовныхъ академій.

Куницына замѣнилъ въ университетѣ Лодій, читавшій уже уголовное право и философію. Онъ не только не пошелъ дальше Куницына въ знакомствѣ съ современной литературой, но даже от-

[1]) Сохранились свѣдѣнія, что отъ него остались еще рукописныя сочиненія: „Ионка, или наука о нравственности“, „Историческое изображеніе судопроизводства въ Россіи до времени Петра Великаго“, „Изслѣдованіе о государственныхъ доходахъ въ Россіи до Петра“ и „Начальныя основанія политической экономіи“. См. Селезневъ. Историческій очеркъ Александровскаго лицея стр. 122—128.

сталъ отъ него въ этомъ отношеніи. Онъ руководствовался въ своихъ лекціяхъ ученіями послѣдователей Вольфовой школы, Цейлера и Мартини [1]).

Цвѣтаевъ, Левъ Алексѣевичъ, подобно Куницыну, былъ духовнаго званія. Послѣ окончанія курса въ Московской Академіи и затѣмъ въ Московскомъ университетѣ (1798), онъ отправился для довершенія своего образованія за границу. Пробывъ въ Германіи и Франціи три года, Цвѣтаевъ занимался главнымъ образомъ въ Геттингенѣ, гдѣ тогда преподавалъ Густавъ Гуго. По возвращеніи въ Россію въ 1805 г. онъ былъ назначенъ профессоромъ теоріи законовъ.

Преподаваніе свое онъ открылъ вступительной лекціей „О началѣ и происхожденія законовъ“ [2]), въ которой изложилъ свой общій взглядъ на право. Теорію законовъ онъ опредѣляетъ какъ „науку общественнаго нравоученія и общественнаго благосостоянія“. Руководителями своими онъ признаетъ Беккаріа и Монтескье и, подобно Монтескье, историческое пониманіе соединяется у него съ признаніемъ существованія естественнаго права и договорнаго происхожденія государства. Въ 1810 году онъ напечаталъ Краткую теорію законовъ, въ двухъ томахъ. Это хорошо составленный систематическій учебникъ права, знакомящій въ общихъ чертахъ съ началами русскаго, римскаго и французскаго права. Въ основу системы положено Кантово ученіе.

Цвѣтаевъ не подвергся, подобно Куницыну, гоненію. Но и онъ не выполнилъ возлагавшихся на него надеждъ. Дальше Монтескье и Гуго онъ не пошелъ. Онъ не слѣдилъ за дальнѣйшимъ развитіемъ историческаго направленія въ Германіи. Работы Савиньи и Пухты остались ему неизвѣстными, по крайней мѣрѣ онъ не воспользовался добытыми ими результатами.

Въ этомъ нельзя, однако, винить личныя качества русскаго профессора. Причины тому надо искать въ общихъ условіяхъ той эпохи, сумѣвшей только возбуждать ожиданія, но не удовлетворять ихъ. Лучшимъ доказательствомъ тому служитъ то обстоятельство, что ту же судьбу съ русскими профессорами раздѣляли и иностранцы, до перехода въ Россію работавшіе энергично, у насъ же вовсе прекращавшіе литературную дѣятельность.

Одновременно съ Цвѣтаевымъ преподавалъ въ Московскомъ университетѣ естественное право Буде (1763—1821), бывшій про-

---

[1]) Литературная дѣятельность его выразилась въ Ѳеоріи общихъ правъ, 1828 г. и въ нѣсколькихъ переводахъ.

[2]) Начертаніе теоріи законовъ. М. 1816, стр. 1—32.

фессоръ Геттингенскаго университета, уже до приглашенія его въ Москву прославившійся въ Германіи, особенно своими трудами по изученію Аристотеля. Въ своихъ лекціяхъ онъ излагалъ слушателямъ ученія Канта, Фихте, Шеллинга. Но литературная дѣятельность его съ переходомъ въ Москву почти совершенно прекратилась и, оставя Геттингенъ, онъ уже ничего не прибавилъ къ своей славѣ.

Изъ другихъ профессоровъ-иностранцевъ обращаетъ на себя вниманіе Шадъ [1]), профессоръ Харьковскаго университета, читавшій тамъ естественное право, слѣдуя системѣ Шеллинга. Гоненіе на университеты, проявившееся въ концѣ царствованія Александра I, не миновало и Шада. Было найдено, именно, что изложеніе слушателямъ ученій Шеллинга несогласно съ видами и интересами нашего правительства, и что, слѣдуя этой философской системѣ, Шадъ нарушаетъ свой служебный долгъ. Дѣло кончилось удаленіемъ его за границу.

---

[1]) Онъ издалъ на латинскомъ языкѣ руководство естественнаго права: Schad, Institutiones juris naturae. Charkoviae. 1814.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ.

НОВѢЙШЕЕ ВРЕМЯ.

ГЛАВА I.

Историческая школа и Беркъ.

§ 32. Историческая школа [1]).

Выставленное Гуго Гроціемъ противоположеніе естественнаго права положительному вплоть до начала XIX-го столѣтія пользовалось общимъ признаніемъ. Представители самыхъ различныхъ философскихъ направленій одинаково признавали, на ряду съ разнообразнымъ и измѣнчивымъ положительнымъ правомъ, существованіе безусловныхъ, неизмѣнныхъ нормъ естественнаго права. Такое раздвоеніе права приводило неизбѣжно къ неразрѣшимымъ затрудненіямъ и противорѣчіямъ.

Противополагая естественное право положительному, нельзя было, во всякомъ случаѣ, отрицать существованія положительнаго права. Существованіе положительнаго права представляется несомнѣннымъ фактомъ; существованіе естественнаго права, напротивъ, только выводомъ, только гипотезой. Но всякая гипотеза повѣряется согласимостью ея съ фактическими данными. Между тѣмъ объяснить параллельное существованіе естественнаго и положительнаго оказывалось невозможнымъ. Естественному праву приписывались свойства общности, общеизвѣстности, безусловной

---

[1]) Laboulaye, Essai sur la vie et les doctrines de F. C. Savigny. 1842. Bergbohm, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. 1892. Новгородцевъ. Историческая школа юристовъ. 1896.

силы. Мы видѣли, что, по ученію Гуго Гроція, даже самъ Богъ не можетъ измѣнить началъ естественнаго права. Если, такимъ образомъ, независимыя отъ условій времени и мѣста велѣнія естественнаго права имѣютъ безусловную силу, какъ возможно существованіе и дѣйствіе разнообразнаго и измѣнчиваго положительнаго права, не могущаго не противорѣчить въ большинствѣ случаевъ естественному праву? Ссылка на то, что само естественное право установляетъ обязательность договоровъ, и что поэтому всякое правило, установленное договоромъ, обязательно для договорившихся, не устраняетъ противорѣчія, такъ какъ, если всякій обязателенъ договоръ, по содержанію своему и противорѣчащій велѣніямъ естественнаго права, тогда и самое естественное право договоромъ людей могло бы быть измѣняемо.

Если, несмотря на это, ученіе объ естественномъ правѣ удерживало за собой такъ долго господство надъ умами, то только потому, что не знали, чѣмъ его замѣнить. Идея преемственнаго закономѣрнаго развитія тогда еще не выработалась, а безъ нея въ объясненіи права представлялась только альтернатива: или признать право совершенно произвольнымъ установленіемъ людей, или обратиться къ ученію объ естественномъ правѣ. Но возможности признать право всецѣло зависимымъ отъ людского произвола противорѣчили слишкомъ очевидные факты повседневнаго опыта. Никто не можетъ по произволу мѣнять своихъ сужденій о правомъ и неправомъ; да и законодатель, надѣленный всѣмъ могуществомъ государственной власти, вынужденъ нерѣдко считаться съ установившимися въ обществѣ понятіями о справедливости и вообще съ даннымъ складомъ общественной жизни. Словомъ, въ правѣ всегда проявляется нѣчто объективное, независимое отъ субъективнаго произвола. Но при отсутствіи идеи закономѣрнаго развитія субъективному произволу могла быть противопоставлена только объективная необходимость: если право не зависитъ или, по крайней мѣрѣ, не всецѣло зависитъ отъ субъективнаго произвола человѣка, оно должно быть дѣломъ самой природы.

Съ появленіемъ идеи закономѣрнаго развитія постановка этого вопроса сама собой совершенно измѣнялась. Открывалась возможность уйти отъ вышеуказанной альтернативы, найти иное, новое рѣшеніе вопроса, одинаково чуждое и признанія права произвольной людской выдумкой и признанія его неизмѣннымъ закономъ природы. Право признается исторически развивающимся; слѣдовательно, измѣнчивымъ и разнообразнымъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно развивается закономѣрно, слѣдовательно, не установляется произвольно каждымъ наличнымъ поколѣніемъ людей. Право каждаго

народа есть его историческое наслѣдіе, отъ котораго нельзя отказаться по произволу. Право не существуетъ искони, оно создается во времени, но не субъективнымъ произволомъ людей, а объективнымъ процессомъ исторической жизни народа.

Такое историческое пониманіе права было выдвинуто исторической школой, и тѣмъ самымъ ученіе этой школы нанесло рѣшительный ударъ теоріи естественнаго права. Гипотеза естественнаго права оказалась болѣе ненужной. Несомнѣнно присущій праву элементъ объективный, элементъ независимости отъ людской воли, нашелъ себѣ лучшее, болѣе согласимое съ фактомъ разнообразія и измѣнчивости права объясненіе въ закономѣрности его развитія.

Побѣда ученій исторической школы надъ теоріей естественнаго права совершилась, поэтому, необыкновенно скоро и легко. Въ произведеніяхъ представителей исторической школы мы почти вовсе не находимъ подробнаго опроверженія гипотезы естественнаго права. Гипотезѣ естественнаго права они просто противопоставили идею закономѣрнаго историческаго развитія, —и тѣмъ самымъ дѣло было сдѣлано.

Историческая школа видѣла въ правѣ не произвольное установленіе людей и не естественную необходимость, а закономѣрный историческій продуктъ общественной жизни. При такомъ пониманіи права для исторической школы первенствующее значеніе получилъ вопросъ объ образованіи права. Въ выясненіи процесса образованія права историческая школа не видѣла, правда, конечной цѣли научнаго изученія права. Какъ извѣстно, Савиньи, лучшій ея представитель, высоко цѣнилъ интересъ догматическаго изученія. Но, во всякомъ случаѣ, изслѣдованіе процесса правообразованія было для этой школы однимъ изъ первыхъ условій возможности научнаго выясненія права. Нужно замѣтить, что всѣ учителя естественнаго права полагали, что если естественное право есть велѣніе самого разума или логическій выводъ изъ природы человѣка, какимъ онъ былъ въ естественномъ состояніи, то постановленія положительнаго права вытекаютъ не изъ разумной природы человѣка самой въ себѣ, а изъ воли людей, которая посредствомъ договора установляетъ общественное устройство, причемъ дальнѣйшее установленіе права совершается или по произволенію самого народа (Руссо), или волею правителя (Гоббесъ). Такимъ образомъ, они источникомъ положительнаго права признавали исключительно законъ, какъ велѣніе установленной власти. Для школы естественнаго права вопросъ собственно о происхожденіи права представлялъ такой предметъ, къ которому она неохотно обращалась, потому что переходъ отъ естественнаго со-

стоянія къ обществу представлялъ самое больное мѣсто всей этой теоріи. Учителя естественнаго права заботились не столько о томъ, чтобы разъяснить, какъ происходитъ право, сколько о томъ, чтобы развить раціональныя основы права. Въ развитіи основъ права заключалась главная задача этой школы. Совершенно иначе ставился вопросъ о происхожденіи права для исторической школы. Историческая школа на первомъ планѣ ставила положительное право, признавала, что теорію права нельзя выводить изъ человѣческаго разума, и предлагала обратиться къ изученію исторической дѣйствительности. Поэтому она должна была прежде всего поставить вопросъ не о томъ, въ чемъ заключается право и чѣмъ оно должно быть, а о томъ, какъ возникаетъ право.

И дѣйствительно, уже основатель исторической школы Гуго [1]) задается этимъ вопросомъ. Вся его философія положительнаго права [2]) дѣлится на двѣ части: въ первой разсматриваетъ онъ человѣка какъ животное, какъ разумное существо и какъ члена государства, а во второй даетъ изложеніе общихъ началъ частнаго и публичнаго права. Вторая часть начинается съ разсмотрѣнія вопроса о томъ, какъ образуется право. Онъ оспариваетъ при этомъ общепринятое тогда положеніе, что законъ есть единственный источникъ права. Этотъ § 130 представляетъ зародышъ всего ученія исторической школы, хотя онъ изложенъ очень коротко. Гуго указываетъ, что, рядомъ съ закономъ, развитіе права идетъ и помимо законодательной власти, что во всѣхъ государствахъ, въ особенности въ Римѣ и Англіи, мы находимъ слѣды права, развивающагося независимо отъ законодательной власти,—таково обычное право, право преторское.

Подробнѣе эту мысль Гуго развилъ въ своей статьѣ подъ заглавіемъ: „Суть ли законы единственные источники юридическихъ истинъ?“ Положительное право народа, говоритъ Гуго, есть часть его языка. Это можно сказать о всякой наукѣ: une science n'est qu'un langage bien fait. Даже математика не представляетъ въ этомъ отношеніи исключенія, такъ какъ, конечно, не a priori называемъ мы углами все то, что̀ подходитъ подъ это названіе, не a priori наше счисленіе основано на десятичной системѣ, окружность дѣлится на 360° и т. д. Но еще болѣе это справедливо въ такихъ наукахъ, гдѣ названіе мѣняетъ свое значеніе, слѣдовательно, во всемъ, относящемся къ нравамъ, во всемъ по-

---

[1]) Singer. Zur Erinnerung an Gustav Hugo (Grünhut's Zeitschrift. B. XVI).

[2]) Hugo. Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts. 3 Ausg. 1809.

ложительномъ, а слѣдовательно, и въ правѣ. Римскій контрактъ, напр., означалъ совсѣмъ не то, что̀ теперешній.

Какъ же образуется языкъ? Прежде думали, что Богъ самъ изобрѣлъ его и научилъ ему людей. Это было бы установленіе языка посредствомъ закона. Другіе, напротивъ, считали языкъ возникшимъ въ силу взаимнаго соглашенія людей о томъ, что̀ какъ должно называться. Въ такія объясненія теперь уже не вѣрятъ. Всякій знаетъ, что языкъ образуется самъ собой, и что на развитіе его имѣетъ наибольшее вліяніе примѣръ тѣхъ, кто считается хорошо говорящимъ. То же самое должно сказать и относительно нравовъ. Никакой правитель и никакое собраніе людей не постановляли никогда, чтобы выраженіемъ уваженія считать снятіе шляпы, какъ это дѣлается въ Европѣ, или, напротивъ, покрытіе головы чѣмъ-либо, какъ въ Азіи.

Наконецъ, то же самое примѣняется и къ праву. И право, подобно языку и нравамъ, развивается само собой, безъ соглашеній или предписаній, просто въ силу того, что такъ складываются обстоятельства, что другіе дѣлаютъ такъ, что къ установившимся уже этимъ путемъ правиламъ болѣе подходитъ это данное, а не какое-либо другое.

Такимъ образомъ можетъ сложиться положительное право безъ всякихъ законовъ. Но когда правительство находитъ нужнымъ установить на будущее время какое-либо новое правило, то это правило, конечно, принадлежитъ къ положительному праву и принимается въ соображеніе какъ и всякое частное распоряженіе правительства. Но это еще не значитъ, чтобы предписанное всегда на дѣлѣ соблюдалось.

Тѣ улицы въ Геттингенѣ, которымъ начальство на памяти Гуго хотѣло дать новое названіе, несмотря на такое распоряженіе все-таки всѣми называются по-старому. Множество законовъ и соглашеній никогда не выполняется. Никто и не воображаетъ, чтобы все дѣлалось именно такъ, какъ о томъ написано въ законахъ. Сами законодатели не вѣрятъ въ полное осуществленіе своихъ предписаній. Отступленія отъ предписаній закона совершаются не только мазуриками, но и вполнѣ честными людьми.

Что это такъ, никто не станетъ отрицать, но, можетъ быть, многіе найдутъ такое положеніе вещей весьма плохимъ. Однако, нельзя опускать изъ вниманія, что такъ было вездѣ и всегда, и это не можетъ не имѣть значенія. Къ тому же такой порядокъ вполнѣ соотвѣтствуетъ и самой цѣли положительнаго права, заключающейся прежде всего въ опредѣленности, въ надежности даннаго правила, какъ бы оно ни возникло, и даже каково бы

ни было его содержаніе. Но что̀ больше содѣйствуетъ опредѣленности и извѣстности, писанный ли законъ, который большинство никогда не видѣло, или установившійся постоянный порядокъ, о которомъ всѣ компетентныя лица согласны? Положимъ, что данной группѣ лицъ извѣстно много примѣровъ духовныхъ завѣщаній, составленныхъ при участіи шести свидѣтелей и признанныхъ дѣйствительными. Основываясь на этомъ, нѣкто составляетъ духовное завѣщаніе также при участіи шести только свидѣтелей. Но затѣмъ находятъ законъ, требующій непремѣнно семь свидѣтелей. Чему же отдать предпочтеніе: закону ли, никому неизвѣстному, или всѣмъ извѣстному обычаю? Съ другой стороны, хотя правительство и есть представитель всего народа, но и самъ народъ непосредственно можетъ кое-что сдѣлать для себя. И все вѣроятіе за то, что сами собой установившіяся правила лучше соотвѣтствуютъ данному положенію народа, нежели то, что̀ можетъ придумать для него правительство.

Образованіе права лучше всего можетъ быть пояснено сравненіемъ съ играми. Всякая игра (шахматная, билліардная, карточная) есть борьба по опредѣленнымъ правиламъ, законамъ. Но только по формѣ своей эти правила очень рѣдко бываютъ законами и произвольными соглашеніями. При каждой игрѣ предварительно уговариваются о подробностяхъ: почемъ играютъ, какъ считаютъ онеры и т. п. Но во всякой игрѣ есть и свои независящія отъ соглашенія правила. Какъ же они образуются? Есть немногія игры, напр. бостонъ, которыя, очевидно, были сочинены сразу, однимъ изобрѣтателемъ. Но эти игры во многомъ уступаютъ большинству другихъ игръ (напр. висту), правила которыхъ складывались мало-по-малу, путемъ постепеннаго разрѣшенія въ частныхъ случаяхъ сомнительныхъ вопросовъ. Сотни такихъ рѣшеній привели къ установленію незыблемыхъ правилъ игры, которыя сложились, такимъ образомъ, сами собой, не имѣя своего источника ни въ чьемъ-либо повелѣніи, ни въ соглашеніи [1]).

У Гуго мы находимъ уже намѣченными всѣ характерныя черты ученія исторической школы. Въ особенности слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что уже у Гуго выставляется сравненіе права съ языкомъ, ставшее потомъ любимѣйшимъ сравненіемъ у представителей исторической школы. Но полное свое выраженіе ученіе это нашло только въ трудахъ Савиньи, признаваемаго даже внѣ

---

[1]) Civilistisches Magazin vom Professor Ritter Hugo in Göttingen. B. IV. Berlin, 1815, SS. 117—134.

Германіи величайшимъ юристомъ XIX вѣка [1]). Савиньи не былъ ученикомъ Гуго. Но, какъ онъ самъ это признавалъ, сочиненія Гуго имѣли на него большое вліяніе [2]).

Первымъ сочиненіемъ Савиньи [3]) было изслѣдованіе „О владѣніи“, сразу выдвинувшее автора на первое мѣсто среди современныхъ ему юристовъ. И дѣйствительно, уже въ этомъ изслѣдованіи весьма опредѣленно сказались особенности новаго направленія. Но общее воззрѣніе на право и его развитіе Савиньи изложилъ главнымъ образомъ въ двухъ своихъ сочиненіяхъ: „Призваніе нашего времени къ законодательству и наукѣ права“ [4]) и въ первомъ томѣ своей „Системы нынѣшняго римскаго права“ [5]). Поводомъ къ написанію перваго изъ этихъ произведеній, небольшой брошюры, послужили совершившіяся тогда въ Германіи политическія событія.

Она тогда только-что освободилась отъ французскаго владычества, во время котораго въ нѣкоторыхъ мѣстахъ былъ введенъ французскій кодексъ, представлявшій большія преимущества сравнительно съ старымъ германскимъ правомъ. Введеніе французскихъ законовъ оскорбило національное чувство нѣмцевъ, но въ то же время вызывало у нихъ сознаніе недостаточности нѣмецкаго права. Поэтому по устраненіи французскаго владычества явился вопросъ о томъ, что дѣлать съ законодательствомъ? Одни (Rehberg) высказывались за то, чтобы просто возвратиться къ старому порядку, другіе, напротивъ, требовали составленія общегерманскаго кодекса. Представителемъ послѣдняго направленія явился главнымъ образомъ Тибо [6]). Онъ предлагалъ устроить съѣздъ юристовъ теоретиковъ и практиковъ для выработки общаго уложенія для всей Германіи, такъ какъ, по его убѣжденію, улучшеніе законодательства мѣстнаго, отдѣльными государствами, не можетъ достигнуть своей цѣли, во-1-хъ, потому, что можетъ оказаться недостатокъ въ научныхъ силахъ для этой работы, и, во-2-хъ, потому, что съ раздѣленіемъ политическимъ развитіе партикулярнаго законодательства повело бы къ совершенному раз-

---

[1]) Heron, l. c., p. 777, „The most distinguished jurist of the nineteenth century“.

[2]) Der Zehnte Mai 1788. Berlin. 1838. S. 15.

[3]) Ihering, K. F. Savigny (Gesammelte Aufsätze. B. III, SS. 1—21).

[4]) Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. Heidelberg. 1814.

[5]) System des heutigen Römischen Rechts, B. I. Berlin. 1840.

[6]) Thibaut. Ueber die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland. 1814. Напечатано въ томъ году же второе изданіе въ его Civilistische Abhandlungen, Heidelberg. 1814. SS. 404—466.

дробленію Германіи, къ совершенной потерѣ національнаго единства. Что касается собственно цѣли общаго уложенія, то необходимость реформы юридическаго быта Тибо оправдывалъ несовершенствомъ существующаго германскаго права, которое представлялось уже слишкомъ устарѣлымъ по содержанію и неудовлетворительнымъ по формѣ, именно — оно заключалось въ рядѣ отдѣльныхъ постановленій германскихъ императоровъ и князей, оставшихся разрозненными и представлявшимися настолько устарѣлыми по своему содержанію, что даже самые консервативные юристы не находили возможнымъ возстановить ихъ. Но рядомъ съ ними дѣйствовало римское право, господство котораго, какъ права иноземнаго, по воззрѣнію Тибо, представляется нежелательнымъ, потому что оно не подходитъ къ правовымъ воззрѣніямъ германскаго народа, тѣмъ болѣе, что римское право дошло до насъ въ той формѣ, въ которую оно вылилось въ эпоху полнаго упадка римскаго государства. Къ тому же и по содержанію своему оно оказывается уже недостаточнымъ для удовлетворенія потребностей нашего времени; таковы, напр., постановленія о семейной власти, объ опекѣ и попечительствѣ, о ипотечной системѣ. Ко всѣмъ этимъ недостаткамъ системы римскаго права присоединяется еще то, говоритъ Тибо, что мы не знаемъ римскаго права, такъ какъ до насъ не дошелъ подлинный текстъ римскихъ законовъ, и мы имѣемъ такое множество различныхъ варіантовъ, что въ изданіи, напр., Гебауера, варіанты равняются по объему четвертой части самаго текста. Мало того, количество варіантовъ постоянно измѣняется, потому что открываются новые. Но представимъ даже, что они всѣ собраны, и тогда все-таки различные юристы будутъ различнаго мнѣнія по каждому вопросу, потому что истые юристы никогда не принимаютъ чужого мнѣнія. При такомъ положеніи дѣла практики-юристы окажутся въ крайнемъ затрудненіи, будучи принуждены дѣлать выборъ между различными мнѣніями, равно необязательными и одинаково опирающимися на авторитетъ ученыхъ романистовъ. Имъ останется только въ отношеніи къ этимъ безысходнымъ контраверзамъ послѣдовать примѣру того француза, который, попавъ въ Германію и не зная нѣмецкаго языка, задумалъ, однако, помолиться нѣмецкому богу на непонятномъ ему языкѣ. Онъ купилъ азбуку и попросилъ Господа уже Самого составить себѣ изъ нея нѣмецкое „Отче нашъ“.

Въ виду такого неудовлетворительнаго состоянія права, Тибо требовалъ составленія новаго кодекса, который бы удовлетворялъ условіямъ современной жизни вообще и въ частности германской жизни. Но, развивая свое положеніе о созданіи новаго кодекса,

Тибо не предвидѣлъ тѣхъ возраженій, которыя были сдѣланы ему Савиньи. Савиньи не сталъ говорить о томъ хорошо или нехорошо современное ему право, совершенно оно или несовершенно, а поставилъ вопросъ на иную почву. Въ введеніи къ своему „Призванію“ онъ указываетъ прямо, что сочиненіе Тибо не можетъ быть разсматриваемо изолированно, но что его слѣдуетъ поставить въ связь съ тѣми историческими условіями, при которыхъ оно явилось. Въ предложеніи Тибо нельзя, во-первыхъ, не видѣть отголоска господствовавшаго въ XVIII столѣтіи игнорированія прошлаго и преувеличенія значенія настоящаго времени, съ котораго ожидали не меньше, какъ осуществленія абсолютнаго совершенства. Это сказалось и въ отношеніи къ праву: требовали новыхъ кодексовъ, которые бы своей полнотой сообщили дѣлу правосудія механическую опредѣленность. Вмѣстѣ съ тѣмъ эти кодексы должны были быть свободны отъ всякихъ историческихъ особенностей и представлять въ чистой абстракціи одинаково примѣнимое во всѣ времена и у всѣхъ народовъ право. Съ другой стороны, предложеніе составить новый гражданскій кодексъ обусловлено господствующимъ воззрѣніемъ на образованіе права. Все право считается возникающимъ путемъ изданія законовъ, при чемъ содержаніе законовъ представляется какъ нѣчто совершенно случайное и могущее быть измѣняемо по произволу законодателя.

Савиньи доказалъ, что обѣ эти предпосылки, на молчаливомъ признаніи которыхъ основывается предложеніе Тибо,—и преувеличенныя ожиданія отъ настоящаго, и признаніе права зависящимъ отъ произвола законодателя,—одинаково ошибочны: что право не творится произволомъ законодателя, и что въ частности начало прошлаго столѣтія нельзя было признать призваннымъ къ кодификаціи въ силу чрезвычайной отсталости тогда германской юриспруденціи. Но насъ, конечно, не можетъ интересовать здѣсь этотъ второй тезисъ. Мы ограничимся, поэтому, изложеніемъ воззрѣній Савиньи на происхожденіе права.

Нельзя допустить, чтобы происхожденіе права было различно въ зависимости отъ случая или человѣческаго произвола. Этому противорѣчитъ то обстоятельство, что всегда, когда возникаетъ вопросъ о правѣ, имѣется уже готовое юридическое правило. Итакъ, нельзя думать, чтобы право установлялось волею отдѣльныхъ лицъ, входящихъ въ составъ народа. Напротивъ, оно должно быть признано продуктомъ народнаго духа (Volksgeist), совмѣстно живущаго и проявляющагося во всѣхъ членахъ народа и потому приводящаго ихъ къ одному и тому же правосознанію. Мы не можемъ подтвердить этого взгляда на происхожденіе права пря-

мыми историческими доказательствами. Исторія застаетъ у всѣхъ народовъ право уже сложившимся, имѣющимъ опредѣленный характеръ и представляющимъ своеобразный національный отпечатокъ, точно такъ же, какъ и языкъ народа, его нравы и политическое устройство.

Но возможны косвенныя доказательства. Въ пользу такого неизмѣннаго, непроизвольнаго возникновенія права говоритъ прежде всего то, что въ сознаніи нашемъ понятіе положительнаго права соединяется всегда съ понятіемъ необходимости, что было бы непонятно, если бы право было продуктомъ нашего произвола. Другимъ аргументомъ служитъ аналогія съ прочими сторонами народной жизни, въ особенности съ языкомъ, который точно такъ же отнюдь не есть продуктъ людского произвола. Право живетъ въ общемъ сознаніи народа не въ формѣ, конечно, абстрактнаго правила, но въ формѣ живого воспріятія юридическихъ институтовъ въ ихъ органической связи. Молодость народовъ вообще не богата понятіями. Зато въ ней имѣется полное сознаніе своего положенія, своихъ условій, и несложное по содержанію право является предметомъ непосредственной народной вѣры. Но всякая духовная функція нуждается въ матеріальной формѣ для своего проявленія. Такой формой для языка служатъ его постоянное, непрерывное употребленіе, для государственнаго строя — видимыя публичныя власти. Въ отношеніи права такое же значеніе имѣютъ въ настоящее время опредѣленно формулированныя основныя положенія. Но это предполагаетъ уже значительную отвлеченность, чего нельзя найти въ первобытномъ правѣ. Зато находимъ мы здѣсь рядъ символическихъ дѣйствій, сопровождающихъ установленіе и прекращеніе юридическихъ отношеній. Внѣшняя наглядность этихъ дѣйствій служитъ сохраненію права въ опредѣленной формѣ. Эти символическія дѣйствія были какъ бы грамматикой права той эпохи, вполнѣ ей соотвѣтствующей. Органическая солидарность права съ существомъ народнаго духа сохраняется, однако, и въ послѣдующія эпохи, и въ этомъ отношеніи также можетъ быть сравниваема съ языкомъ. Какъ языкъ, такъ и право не знаютъ ни на мгновенье абсолютнаго застоя, но, какъ и всѣ стороны народной жизни, оно находится въ постоянномъ движеніи и развитіи, подчиняющемся, какъ и первое его проявленіе, закону внутренней необходимости. Такимъ образомъ, право растетъ вмѣстѣ съ народомъ. Но въ культурномъ обществѣ это внутреннее развитіе права усложняется и тѣмъ затрудняетъ изученіе. Право вытекаетъ изъ общаго сознанія народа. Но если мы возьмемъ, напр., римское право, то можно себѣ представить на-

ходящимися въ общемъ народномъ сознаніи основныя начала семейнаго права, собственности и т. п., но невозможно утверждать того же относительно всей массы детальированнаго матеріала, представляющагося намъ въ Пандектахъ. Это приводитъ насъ къ новому соображенію. Съ развитіемъ культуры различныя стороны народной жизни отдѣляются другъ отъ друга, и то, что прежде выполнялось сообща, дѣлается функціей различныхъ классовъ. Однимъ изъ такихъ обособленныхъ классовъ являются юристы, дѣятельность которыхъ въ отношеніи къ праву замѣняетъ прежнюю дѣятельность всего народа непосредственно.

Съ этого времени существованіе права становится сложнѣе и искусственнѣе, такъ какъ оно получаетъ двоякую жизнь, какъ часть общей народной жизни, и какъ особая наука въ рукахъ юристовъ. Связь права съ общей народной жизнью можно назвать его политическимъ [1]), а его обособленное существованіе въ рукахъ юристовъ — техническимъ элементомъ. Въ различныя эпохи народной жизни соотношеніе этихъ элементовъ различно, но всегда оба они, въ той или другой степени, участвуютъ въ развитіи права.

Если, такимъ образомъ, право признается продуктомъ народной жизни, проявленіемъ народнаго духа, то, конечно, весьма важно опредѣлить, что собственно Савиньи разумѣетъ подъ народомъ. Въ „Призваніи" онъ оставилъ этотъ вопросъ совершенно безъ разсмотрѣнія, и только въ „Системѣ", вышедшей уже послѣ того, какъ историческая школа получила широкое развитіе, находимъ параграфъ, посвященный выясненію понятія народа.

Если мы отвлечемъ право, говоритъ Савиньи, отъ всякаго особеннаго содержанія, то получимъ, какъ общее существо всякаго права, нормированіе опредѣленнымъ образомъ совмѣстной жизни многихъ. Можно и ограничиться такимъ отвлеченнымъ понятіемъ множества. Но случайный аггрегатъ неопредѣленнаго множества людей есть представленіе произвольное, лишенное всякой реальности. А если бы и дѣйствительно имѣлся такой аггрегатъ, то онъ былъ бы неспособенъ, конечно, произвесть право. Въ дѣйствительности же вездѣ, гдѣ люди живутъ вмѣстѣ, мы видимъ, что они образуютъ одно духовное цѣлое, и это единство ихъ проявляется въ употребленіи одного общаго языка и укрѣпляется имъ. Въ этомъ единствѣ духовномъ и коренится право, такъ какъ въ общемъ, всѣхъ проникающемъ народномъ духѣ представляется сила, способная удовлетворить потребности въ урегулированіи со-

[1]) Современный писатель сказалъ бы, конечно, соціальнымъ.

вмѣстной жизни людей. Но, говоря о народѣ, какъ о цѣломъ, мы должны имѣть въ виду не однихъ лишь наличныхъ членовъ его: духовное единство соединяетъ также и смѣняющія другъ друга поколѣнія, настоящее съ прошлымъ. Право сохраняется въ народѣ силой преданія, обусловленной не внезапной, а совершенно постепенной, незамѣтной смѣной поколѣній.

Признаніе права продуктомъ народной жизни можетъ инымъ показаться слишкомъ узкимъ, могутъ сказать, что источника права слѣдовало бы искать не въ народномъ, а въ человѣческомъ духѣ вообще. Но образованіе права есть общее, совмѣстное дѣло, а оно возможно только со стороны тѣхъ, между которыми общность мышленія и дѣйствія не только возможна, но и дѣйствительно существуетъ, а это имѣется только въ предѣлахъ отдѣльныхъ народовъ. Но, конечно, въ жизни и отдѣльныхъ народовъ проявляются общія человѣческія стремленія и свойства.

Савиньи является наиболѣе типичнымъ представителемъ исторической школы. Въ ученіи его ближайшаго послѣдователя, Пухты [1]), уже весьма сильно вліяніе современныхъ ему философскихъ ученій Шеллинга, сказавшееся на выработкѣ понятія о народномъ духѣ какъ источникѣ права. Пухта объективируетъ, олицетворяетъ это понятіе. Онъ видитъ въ немъ какую-то силу, дѣйствующую въ организмѣ народной жизни и существующую независимо отъ сознанія отдѣльныхъ членовъ народа. Это несомнѣнный отголосокъ тогдашнихъ біологическихъ ученій, а именно такъ называемаго анимизма, основатель котораго, Сталь, училъ, что животворящей силой является въ организмѣ душа, не только вызывающая наши произвольныя дѣйствія, но также заставляющая биться наше сердце, двигаться кровь и т. п. Народный духъ, подобно душѣ въ организмѣ, все производитъ изъ себя въ народной жизни, въ томъ числѣ и право, такъ что отдѣльныя личности не имѣютъ никакого активнаго участія въ образованіи; не ихъ сознаніемъ обусловливается то или другое развитіе права, а свойствами народнаго духа. Поэтому, если Савиньи говоритъ еще объ образованіи права какъ объ общемъ дѣлѣ (eine gemeinschaftliche That) [2]), у Пухты идетъ рѣчь, напротивъ, объ естественномъ саморазвитіи права (Naturwüchsigkeit). Право развивается, по этому ученію, изъ народнаго духа, какъ растеніе изъ зерна, причемъ напередъ предопредѣлена его форма и ходъ развитія. От-

---

[1]) Puchta, Encyclopädie als Einleitung zu Institutionen. 1825. Также въ первомъ томѣ его Институцій. 1844. Переведено и на русскій языкъ.

[2]) System, 1, § 21.

дѣльныя личности являются только пассивными носителями не ими создаваемаго права.

Но затѣмъ естественно было поставить вопросъ: если право вытекаетъ само собой, естественно, изъ свойствъ народнаго духа, то развѣ необходимо для его существованія, чтобы оно выразилось въ положительныхъ формахъ обычая, судебной практики или законодательства? Отчего не можетъ существовать право, не выразившееся вовсе ни въ одной изъ этихъ внѣшнихъ формъ, непосредственно въ томъ видѣ, какъ оно вытекаетъ изъ свойствъ народнаго духа?

Такъ и посмотрѣлъ на дѣло Безелеръ [1]). Онъ утверждаетъ, что не только законодательство и право юристовъ, но и само обычное право можетъ представлять искаженіе тѣхъ правовыхъ началъ, которыя вытекаютъ изъ народнаго духа, такъ какъ въ образованіи этихъ положительныхъ формъ права принимаетъ участіе сознаніе отдѣльныхъ личностей, могущее противорѣчить народному духу. Но это обстоятельство не можетъ лишить силы того права, которое вытекаетъ непосредственно изъ народнаго духа, и которое, такимъ образомъ, существуетъ независимо отъ обычая, закона, дѣятельности юристовъ, какъ народное право въ собственномъ смыслѣ слова.

Это ученіе о народномъ правѣ, отличенномъ отъ положительнаго права, представляется совершенно послѣдовательнымъ выводомъ изъ основныхъ предпосылокъ ученія исторической школы. Возставая противъ ученія школы естественнаго права, оно думало избѣгнуть ея недостатковъ, замѣнивъ индивидъ народомъ, признавъ, что право должно быть выводимо не изъ свойствъ отдѣльныхъ личностей, а изъ свойствъ народнаго духа. Но затѣмъ и народный духъ разсматривали, какъ нѣчто данное готовымъ, какъ нѣчто неизмѣнное. Понятно, что въ результатѣ ученіе исторической школы должно было придти къ тому самому выводу, съ отрицанія котораго она начала: къ признанію двойственности права; только вмѣсто естественнаго права, вытекающаго изъ индивидуальной природы, она поставила рядомъ съ положительнымъ правомъ, такъ сказать, естественное народное право. Этотъ результатъ, къ которому въ послѣдовательномъ своемъ развитіи пришло ученіе исторической школы, лучше всего показываетъ неудовлетворительность ея воззрѣнія на право, какъ на проявленіе народнаго духа. Это понятіе было слишкомъ неясное и произвольное и потому не могло привести къ простой научной поста-

[1]) Beseler. Volksrecht und Juristenrecht. Leipzig. 1843.

новкѣ теоріи права. Нельзя также не указать и на другой недостатокъ школы, сказавшійся, впрочемъ, не столько у корифеевъ школы, сколько у менѣе выдающихся ихъ послѣдователей. Изучая, и притомъ исторически, римское право, они имѣли дѣло съ такимъ положительнымъ правомъ, которое въ значительной своей части представляется уже мертвымъ, не имѣющимъ практическаго значенія. Поэтому многое изъ ихъ догматическихъ работъ не могло найти себѣ непосредственнаго приложенія къ практикѣ [1]). Тѣмъ не менѣе эта школа имѣетъ важное значеніе, потому что она первая нанесла ударъ школѣ естественнаго права и выдвинула весьма важный вопросъ о происхожденіи права. Кромѣ того она имѣла очень благотворное вліяніе на разработку частныхъ вопросовъ права. Между тѣмъ какъ школа естественнаго права все сводила къ выясненію отвлеченнаго понятія права и при невѣрной постановкѣ основного вопроса не могла рѣшить сколько-нибудь вѣрно частныхъ вопросовъ, историческая школа положила основаніе научной разработкѣ частныхъ вопросовъ, и въ этомъ заключается ея важная заслуга.

Впрочемъ, историческая школа выразила идею закономѣрнаго развитія права не въ достаточно общей формѣ. Она видѣла въ правѣ не продуктъ исторіи человѣчества, а только исторіи каждаго народа въ отдѣльности. Право въ ея глазахъ является исключительно національнымъ, объясняется какъ произведеніе народнаго сознанія, народнаго духа, свойствами котораго какъ бы предопредѣляется все содержаніе каждой національной системы права. При этомъ, по ученію исторической школы, самъ народный духъ не представлялся постепенно образующимся, развивающимся, мѣняющимся. Напротивъ, предполагалось, что каждый народъ при своемъ появленіи на исторической аренѣ уже имѣетъ окончательно сложившійся народный духъ, implicite заключающій въ себѣ все содержаніе исторической жизни народа. Вся исторія народнаго развитія понималась лишь какъ раскрытіе того, что уже изначала содержится въ народномъ духѣ (Volksgeist). Другими словами, историческое развитіе историческая школа понимала какъ органическое развитіе, а не какъ прогрессивное развитіе, не какъ эволюцію. Она уподобляла развитіе права развитію организма изъ семени. Развитіе права не представлялось ей, поэтому, сознаніемъ чего-либо новаго, а только воспроизведеніемъ того, что съ самаго начала дано было уже готовымъ въ народномъ духѣ. Поэтому въ ея ученіи оставалось совершенно невыясненнымъ, какимъ образомъ

[1]) Kirulff. Theorie, I, XVIII.

образуется самый народный духъ, опредѣляющій собою особенности каждой національной системы права, въ какомъ отношеніи стоитъ національное къ общечеловѣческому. А между тѣмъ именно въ развитіи права замѣчается, несмотря на всю пестроту національныхъ системъ права, нѣчто общее. Послѣдовательное развитіе права у самыхъ различныхъ народовъ представляетъ въ цѣломъ извѣстное однообразіе.

Въ виду этого нельзя, какъ это дѣлаютъ Меркель [1]), Поллокъ [2]), Мишель [3]), утверждать, что Савиньи для науки права то же, что Дарвинъ для естествознанія. Самъ Меркель сознаетъ, что это весьма смѣлое сопоставленіе. Но доводы, приводимые имъ въ доказательство правильности такого сопоставленія, совершенно не убѣдительны. Меркель ссылается на то, что и Савиньи и Дарвинъ выставили идею развитія. Какъ Дарвинъ указалъ на постепенное развитіе видовъ, такъ Савиньи—на развитіе юридическихъ институтовъ. Это, конечно, справедливо, но вмѣстѣ съ тѣмъ ничего и не доказываетъ. О постепенномъ развитіи говорили и до Дарвина; и до Дарвина не сомнѣвались, что организмъ развивается изъ зародыша, а не является сызначала готовымъ. Но эта постепенность развитія организма ничего не имѣетъ общаго съ ученіемъ эволюціонизма.

Между тѣмъ историческая школа отправлялась именно отъ идеи органическаго, а не прогрессивнаго развитія. Она уподобляла развитіе права развитію организма изъ своего зародыша. По ея ученію вся исторія права есть не что иное, какъ раскрытіе того, что̀, какъ зерно, изначала содержалось въ народномъ духѣ. Но ей совершенно чужда была мысль о трансформаціи, о возможности измѣненія самыхъ основъ народнаго духа. Поэтому ученія исторической школы и получили консервативную окраску.

Такимъ образомъ, идея развитія не нашла себѣ въ ученіи исторической школы полнаго выраженія и потому не могла дать полнаго объясненія явленій права. Какъ и идея органическаго развитія, она объясняла право только какъ продуктъ народной жизни, а не его общечеловѣческое значеніе.

Восполнить этотъ пробѣлъ, оказавшійся въ ученіяхъ исторической школы, пытались спекулятивныя философскія системы XIX-го столѣтія. Таковы въ особенности системы Гегеля и органической школы. Онѣ какъ бы опять возрождаютъ ученіе объ

---

[1]) Zeitschrift für das öffentliche und Privat-Recht, hrsgbn von Grünhut. 1874.

[2]) Pollock, Oxford Lectures and other Discourses, p. 42.

[3]) Henri Michel, L'idée de l'état. 1896, p. 152.

естественномъ правѣ. Но послѣ того, что сдѣлала въ этомъ отношеніи историческая школа, уже нельзя было опять возвратиться къ теоріямъ XVII и XVIII столѣтій о существованіи естественнаго права какъ-то на ряду и независимо отъ положительнаго права. Гегель и органическая школа одинаково признаютъ существованіе и дѣйствіе одного положительнаго права, но, подобно философскимъ ученіямъ древности, въ самомъ положительномъ правѣ усматриваютъ неизмѣнныя абсолютныя начала.

§ 33. Эдмундъ Бёркъ.

Одновременно съ возникновеніемъ исторической школы, въ самомъ концѣ XVIII вѣка, историческое направленіе нашло себѣ представителя и въ Англіи въ лицѣ Бёрка [1]). Подобно тому какъ въ Германіи ученіе исторической школы нанесло рѣшительный ударъ теоріи естественнаго права, такъ въ Англіи, по свидѣтельству Поллока, послѣ Бёрка никому уже не удалось бы возстановить для какихъ-нибудь практическихъ цѣлей общественный договоръ, какъ его понимали Локкъ и Руссо.

Бёркъ видитъ въ государствовѣдѣніи опытную науку, а не схему апріорныхъ доказательствъ. Онъ не рѣшается быть мудрѣе того, что написано въ законахъ и что говоритъ практика. Метода и ученіе дѣятелей революціи одинаково отвергаются Бёркомъ. Метода ихъ страдаетъ тремя существенными недостатками: она апріорна, вся основана на индивидуальномъ разумѣ и орудуетъ слишкомъ простыми построеніями. Ученіе ихъ исполнено основныхъ ошибокъ. Теорія общественнаго договора совершенно не соотвѣтствуетъ сложности фактовъ, которые она думаетъ объяснить. Теорія народнаго верховенства, происходящая отъ преклоненія предъ индивидуальнымъ разумомъ, несогласима съ самымъ понятіемъ правительства и общественнаго порядка. Теорія естественныхъ правъ человѣка—логическій выводъ отвлеченнаго пониманія человѣче-

---

[1]) Bürke. Edmund (1730—1797), Vindication of natural society, 1756; Philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautyful, 1757; съ 1758 года онъ издавалъ Annual Register; A short ascount of a late short administration, 1766; The appeal from the new to the old whigs; Thoughts on the cause of the present discontents, 1773; Reflections on the French Revolution. 1790; Letter to a member of National assembly, 1791; Thoughts on french affairs, 1791; Works, 2 tt., 1854. О немъ смотри Блунчли, Исторія общаго государственнаго права, 1874, стр. 386; Michel, L'idée de l'état, 1896, p. 142; ф. Поллокъ, Исторія политическихъ ученій. 1879, стр. 90.

ской природы; это мина, способная взорвать любое общественное установленіе.

Что такое народъ? Толпа случайно сошедшихся личностей. Сосчитанная поголовно, толпа не сдѣлалась умнѣе отъ того, что ее сосчитали. И въ чемъ же можетъ проявляться верховенство народа? Говорятъ, въ волѣ большинства. Но воля большинства есть въ высшей степени искусственная фикція. Это доказывается тѣмъ, что: 1) уже самое составленіе единой совокупной личности изъ многихъ людей—только фикція; 2) возможность этой совокупности дѣйствовать какъ одно лицо—другая фикція, и при томъ одна изъ самыхъ насильственныхъ фикцій положительнаго права. И на этихъ-то искусственныхъ юридическихъ фикціяхъ хотятъ обосновать авторитетъ закона. Человѣкъ не рождается въ свѣтъ какъ ни съ кѣмъ и ни съ чѣмъ не связанная самостоятельная единица и не пріобрѣтаетъ посредствомъ какого-то договора фантастическое право на стотысячную долю недѣлимаго народнаго верховенства. Человѣкъ рождается уже членомъ общества, съ которымъ онъ связанъ извѣстными обязанностями, обязанностями его въ отношеніи къ другимъ членамъ общества и ихъ обязанностями въ отношеніи къ нему самому.

Самъ Бёркъ держится совершенно иной методы. Онъ считаетъ нужнымъ держаться какъ можно ближе опыта, онъ видитъ въ общественномъ порядкѣ не произвольную импровизацію, а, подобно всѣмъ вообще человѣческимъ отношеніямъ, произведеніе медленнаго историческаго развитія, онъ ищетъ разрѣшенія вопросовъ не въ индивидуальномъ разумѣ, а въ общемъ разумѣ, какъ онъ выражается, въ историческомъ развитіи вѣковъ и народовъ.

Бёркъ требуетъ уваженія ко всему исторически сложившемуся, даже къ предразсудкамъ. Надо не разрушать ихъ, а разыскивать скрытую въ нихъ истину. Велѣнія разума практически легче усвояются въ оболочкѣ предразсудковъ, чѣмъ совсѣмъ обнаженныя. Предразсудокъ имѣетъ за собой всѣ достоинства обычая; онъ подчиняетъ себѣ механически; онъ, такъ сказать, очень догматиченъ, и это большая выгода, такъ какъ всякое сомнѣніе и всякая нерѣшительность колеблетъ общественный порядокъ.

Выгоды общественнаго порядка не имѣютъ въ себѣ ничего абсолютнаго; это скорѣе компромиссъ, компромиссъ между зломъ и добромъ, иногда даже между бо̀льшимъ и меньшимъ зломъ. Но и этотъ компромиссъ получается не легко, а лишь долгой исторической работой. Поэтому богатое наслѣдіе предковъ есть самое цѣнное достояніе каждаго общества; наслѣдіе это необходимо бережно хранить. И дѣйствительно, громадное большинство держится

существующихъ установленій не потому, чтобы оно считало ихъ наилучшими, но потому, что боится новаго, невѣдомаго. Они цѣпляются за старое, если оно хотя сколько-нибудь сносно, потому что знаютъ его и привыкли къ нему. Рѣшиться порвать съ исторически установившимся порядкомъ можно только вслѣдствіе глубокаго убѣжденія въ невыносимости существующаго порядка.

Отвергая теорію общественнаго договора и народнаго верховенства, Бёркъ, подобно исторической школѣ, признавалъ право произведеніемъ народной жизни.

Любопытно, что, относясь совершенно отрицательно къ французской революціи, Бёркъ въ то же время являлся сторонникомъ независимости Сѣверо-Американскихъ Соединенныхъ Штатовъ. На первый взглядъ это можетъ показаться противорѣчіемъ. Но въ дѣйствительности противорѣчія тутъ не было. Бёркъ находилъ, что притязанія Англіи на сохраненіе власти надъ американскими колоніями основывалось на такомъ же отвлеченномъ фиктивномъ правѣ, какъ и революціонное движеніе во Франціи, историческая же дѣйствительность приводила при данныхъ условіяхъ къ отпаденію колоніи.

ГЛАВА II.

Спекулятивныя системы.

§ 34. Гегель [1]).

Критическая философія Канта, приведшая къ паденію догматическаго раціонализма, вмѣстѣ съ тѣмъ вызвала за собой цѣлый рядъ философскихъ системъ, такъ что первая половина

[1]) Градовскій. Политическая философія Гегеля („Ж. Мин. Нар. Просв.", ч. 150, стр. 39—81). P. Janet, Études sur la dialectique dans Platon et Hegel. 1860. Foucher de Careil, Hegel et Schopenhauer. 1862. Stirling. The secret of Hegel. 1865. George Moris, Hegel's philosophy of the state and history. 1888. Andr. Seth, Hegelianism and personality. 1887. Michelet und Haring. Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels. Schmitt, Das Geheimniss der Hegelschen Dialektik. 1888. Sterret. The ethics of Hegel. Boston. 1894. Dyde, Hegels conception of freedom. (Phil. Rev. III, 1894). Watson. The problem of Hegels philosophy. (Phil. Rev. III, 1894). Taggart, Studies in the Hegelian dialectic. 1896. Гаймъ, Гегель и его время. 1861. Hegels Werke. Volst. Ausg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Bde. 19, 1832—1845. Rosenkrantz, Hegel als Nationalphilosoph, Berlin. 1870. Levi. Dottrina dello stalto di Hegel. 1884.

XVIII-го столѣтія представляетъ собою пору процвѣтанія германской философіи. Одна за другой являются системы Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гербарта, Шопенгауера, и каждая изъ этихъ системъ давала своеобразное этическое ученіе, въ частности и теорію права. Если бы исторической школѣ удалось не только указать на необходимость соединенія практическаго и теоретическаго изученія права, но и дать этому соединенію надлежащую научную постановку, наука права стала бы такимъ образомъ на свои ноги, могла бы получить самостоятельное развитіе, и вліяніе этихъ философскихъ системъ на нее было бы тогда лишь косвеннымъ, болѣе или менѣе отдаленнымъ. Но, какъ мы видѣли, историческая школа не дала такой научной, опирающейся на изученіе положительнаго права теоріи. Теоретическія начала сами представители исторической школы заимствовали у современныхъ имъ философскихъ системъ. Вслѣдствіе этого рядомъ съ исторической школой въ юридической литературѣ сложилось другое, существенно отличное отъ нея направленіе—направленіе философское, представители котораго непосредственно опирались на то или другое философское ученіе. Надо замѣтить, однако, что и въ представителяхъ философскаго направленія въ XIX-мъ столѣтіи проявляется стремленіе устранить возникшее подъ вліяніемъ ученій школы естественнаго права рѣзкое раздѣленіе теоріи и догмы: они не обособляютъ болѣе такъ рѣшительно естественнаго права, но признаютъ въ немъ общую основу, общую подкладку положительныхъ системъ права. Наибольшее вліяніе на юридическую литературу имѣли системы Гегеля и Краузе, примыкающаго къ философской системѣ Шеллинга, почему мы и ограничиваемся разсмотрѣніемъ этихъ двухъ системъ.

Изъ нихъ наиболѣе близка къ раціонализму система Гегеля. Мы видѣли, что до Канта всѣми раціоналистами безсознательно принималось, какъ безспорный догматъ, полное соотвѣтствіе нашихъ понятій и внѣшняго объективнаго міра. Кантъ подвергнулъ это положеніе критической повѣркѣ и показалъ, что оно не имѣетъ за собой никакого прочнаго основанія. Послѣ критики Канта нельзя уже было принимать это положеніе, не обосновавъ его. Такое основаніе нашли въ признаніи тождества мышленія и бытія, духа и природы, и при томъ такъ, что природа была признана не чѣмъ инымъ, какъ объективнымъ проявленіемъ духа. Такъ уже Бардили [1]) (1761—1808) признаетъ, что все бытіе есть мышленіе, иначе мы бы и не могли познать бытія, такъ какъ

[1]) Grundriss der ersten Logik. 1800. Philosophische Elementarlehre. 1802—1806.

духъ можетъ воспринимать только то, что однородно съ нимъ [1]). Но полное развитіе свое это отождествленіе нашло себѣ въ системѣ Гегеля (1770—1831) [2]), съ помощью изобрѣтенной имъ діалектической методы, основанной на необходимомъ движеніи духа по тремъ стадіямъ развитія. Наше мышленіе, по ученію Гегеля, никогда не останавливается на данномъ положеніи, но всегда переходитъ къ другому, прямо противоположному, и затѣмъ ищетъ примиренія этихъ двухъ противоположностей, слiянія ихъ въ высшемъ единствѣ. Этотъ законъ діалектическаго движенія есть не только законъ мышленія, но и законъ бытія.

Міръ, вселенная, представляется діалектическимъ саморазвитіемъ мышленія самого въ себѣ, не частнаго, индивидуальнаго мышленія, а мышленія абсолютнаго, такъ что всѣ отдѣльныя сферы бытія представляютъ только отдѣльные моменты развитія абсолютнаго мышленія. Это развитіе абсолюта совершается по тремъ ступенямъ діалектическаго движенія, каковы: тезисъ, антитезисъ и синтезисъ, такъ что вся вселенная представляетъ одну діалектическую тріаду.

Гегель ставитъ себѣ задачей: 1) довести сознаніе до степени абсолютнаго познанія, и 2) все содержаніе этого познанія развить систематически посредствомъ діалектической методы. Первое выполнено въ его Феноменологіи духа и, въ болѣе сокращенномъ видѣ, въ Введеніи въ энциклопедію.

Вся система философіи у Гегеля дѣлится на три отдѣла: логика, философія природы и философія духа.

Задача логики у Гегеля не ограничивается однимъ выясненіемъ формъ мышленія. Такъ какъ развитіе бытія и мышленія совершается по одному и тому же закону, то общія, отвлеченныя положенія логики примѣняются и къ явленіямъ природы и къ явленіямъ духа. Логика есть познаніе чистой идеи, т.-е. идеи въ абстрактныхъ элементахъ мышленія, другими словами, познаніе Бога, какъ предшествующаго природѣ и духу. Логика распадается на три части: ученіе о бытіи, какъ о мысли въ своей непосредственности; ученіе о понятіи въ самомъ себѣ, и ученіе объ идеѣ. Первыя двѣ части составляютъ, по терминологіи Гегеля, объективную логику, послѣдняя—субъективную.

Исходнымъ пунктомъ діалектическаго развитія въ логикѣ служитъ чистое бытіе, какъ отвлеченнѣйшее, безусловно безсодержательное

---

[1]) Windelband, Geschichte der Philosophie. II. 1880, S. 297.

[2]) Главныя его сочиненія: Феноменологія духа и Энциклопедія философскихъ наукъ. Послѣднее переведено на русскій языкъ.

и потому ни съ чѣмъ не тождественное понятіе. Противоположность чистому бытію составляетъ ничто, небытіе. Ихъ противоположность снимается, какъ въ высшемъ единствѣ, въ понятіи становленія (Werden). Виды становленія суть возникновеніе и исчезновеніе; результатъ становленія—бываніе (Dasein). Бываніе предполагаетъ качество и количество; ихъ единство составляетъ мѣра.

Само въ себѣ отраженное бытіе есть сущность (Wesen). Единство бытія и сущности есть понятіе. Понятіе, обнимая собою общее, особенное и единичное, переходитъ въ сужденіе. Осуществленіе понятія въ заключеніи сужденія образуетъ реальный объектъ.

Единство понятія и его реальности есть идея. Моменты идеи—жизнь, познаніе и абсолютная идея. Абсолютная идея есть чистая форма понятія.

Философія природы имѣетъ своимъ предметомъ не абстракціи, а внѣшнее бытіе въ пространствѣ и времени. Природу Гегель опредѣляетъ какъ инобытіе идеи (Anderssein der Idee) въ пространствѣ и многообразіи. Основными діалектическими моментами природы онъ признаетъ механическій, физическій и органическій моменты. Но въ природѣ эти элементы не чередуются во времени. По мнѣнію Гегеля, только въ области духа совершается историческое поступательное развитіе. Въ природѣ все одновременно; явленія природы представляютъ скучное повтореніе все одного и того же, безъ возможности чего-либо новаго.

Духъ есть идея, существующая въ самой себѣ или возвратившаяся къ себѣ изъ своего инобытія въ природѣ. И духъ діалектики развивается по тремъ ступенямъ: духъ субъективный, объективный и абсолютный.

О субъективномъ духѣ существуютъ три философскія науки: антропологія, разсматривающая духъ въ его непосредственной связи съ тѣломъ; феноменологія, изучающая его на ступени рефлексіи, и психологія, изслѣдующая духъ, насколько онъ проявляется теоретически какъ мысль, практически какъ воля и какъ нравственность—свободнымъ. Единство мысли и воли составляетъ энергію самое себя опредѣляющей свободы.

Объективированіе свободной воли составляетъ область объективнаго духа. Произведеніе свободной воли, какъ объективная дѣйствительность, есть право. Право не ограниченіе свободы, а именно ея осуществленіе.

Право діалектически развивается по тремъ моментамъ: абстрактное, формальное право, обнимающее гражданское и уголовное право; мораль, въ которой то, что̀ въ правѣ представляется какъ формальная возможность, является долгомъ, и, наконецъ,

нравственность, Sittlichkeit, представляющая дѣйствительное осуществленіе того, что̀ въ правѣ является возможнымъ, въ морали—должнымъ. Діалектическіе моменты развитія нравственности—семья, гражданское общество, государство. Но государствъ много, и они преходящи. Совмѣстное сосуществованіе государствъ, ихъ послѣдовательная смѣна составляетъ всемірную исторію, представляющую собою всемірный судъ (Weltgericht).

Противоположность субъективнаго и объективнаго духа снимается, какъ въ высшемъ единствѣ, въ духѣ абсолютномъ. Моменты діалектическаго развитія абсолютнаго духа суть искусство, религія и философія. Высшей, объединяющей всѣ другія, формой искусства Гегель признаетъ поэзію. Идея Бога развивается діалектически, какъ идея Бога Отца, Сына и Святого Духа, и Гегель во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій настаиваетъ на томъ, что его философія имѣетъ то же содержаніе, какъ и христіанская вѣра, и отличается отъ нея только формально.

Завершеніемъ всей этой діалектической постройки служитъ философія, мышленіе абсолютной истины, сама себя мыслящая идея, сама себя познающая истина, самъ себя постигающій разумъ.

Обращаясь въ частности къ ближайшему разсмотрѣнію ученія Гегеля о правѣ, мы видимъ, что Гегель исходитъ тутъ изъ того основного положенія, что задачей философіи права или естественнаго права не можетъ быть отысканіе идеальнаго права, которое бы должно было собою замѣнить дѣйствительно существующее право. Онъ не признаетъ, подобно послѣдователямъ Канта, различія положительнаго права и права разума. Такъ какъ законы мышленія и бытія тождественны, то, конечно, все дѣйствительное разумно, и все разумное дѣйствительно [1]). Въ отношеніи къ природѣ, говоритъ Гегель, признаютъ, что философія должна познать природу, какова она есть. Въ отношеніи права и государства ждутъ, напротивъ, отъ философіи указаній на то, каковы они должны быть, чтобы удовлетворить требованіямъ разума, словно ни права, ни государства еще нѣтъ, и только теперь—а это теперь длится вѣчно—совсѣмъ сначала надо ихъ установить. Истинная задача всегда и во всемъ та, чтобы понять то, что̀ существуетъ, ибо то, что̀ существуетъ, есть разумъ, каждый же индивидъ есть сынъ своего времени, такъ и каждая философія есть

---

[1]) Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig. Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. 1821. Vorrede. SS. 7—21.

не что иное, какъ ея же эпоха, воспроизведенная въ мышленіи, и никакая философія не можетъ опередить исторіи, какъ ни одинъ индивидъ—своего времени.

Все это приводитъ Гегеля къ совершенному отрицанію всякаго противоположенія естественнаго права—положительному. Естественнымъ, или философскимъ правомъ онъ называетъ просто разумныя основы положительнаго права. Обращая философію права къ изученію и пониманію дѣйствительности, Гегель вмѣстѣ съ тѣмъ представлялъ эту дѣйствительность не неподвижной, а непрестанно становящейся, мѣняющейся, развивающейся по тому же закону, какъ и мышленіе. Неподвижное, неизмѣнное естественное право его предшественниковъ замѣняются у него постепенно осуществляющейся по закону діалектическаго развитія въ положительномъ правѣ идеей свободы. И вся исторія человѣчества понимается имъ, какъ постепенное развитіе сознанія свободы. Въ государствахъ древняго Востока признавалась свобода только одного; въ античныхъ государствахъ только свобода немногихъ; государства христіанской культуры стремятся къ осуществленію свободы всѣхъ. Осуществленіе свободы есть конечная цѣль всей всемірной исторіи. Въ осуществленіи свободы Гегель видитъ оправданіе преходящаго зла, истинную теодицею. Всего ярче эта сторона воззрѣній Гегеля выразилась въ его письмѣ къ Нитгаммеру 5 іюля 1816 года [1]).

Однако, при всемъ томъ въ построеніи своего ученія о правѣ Гегель не вполнѣ освободился отъ вліянія установившихся привычныхъ пріемовъ теоріи естественнаго права. Къ тому же его Философія права написана уже подъ конецъ его жизни, когда онъ былъ (съ 1818 г.) профессоромъ въ Берлинѣ, въ 1821 г. А Гегель въ Берлинскомъ университетѣ былъ уже далеко не тотъ, какъ въ Іенѣ и Гейдельбергѣ. Онъ сталъ болѣе консервативенъ, и эволю-

[1]) „Ich halte mich daran, dass der Weltgeist der Zeit das Commandowort zu avanciren gegeben; solchem Commando wird parirt: dies Wesen schreitet wie eine gepanzerte, festgeschlossene Phalanx, unwiderstehlich und mit so unmerklicher Bewegung, als die Sonne schreitet, vorwärts, durch dick und dünn; unzählige leichte Truppen gegen und für dasselbe flankiren drum herum; die meisten wissen gar von nichts, um was es sich handelt, und kriegen nur Stösse durch den Kopf, wie von einer unsichtbaren Hand. Alles verweilerische Geflunkere und weisemacherische Luftstreicherei hilft nichts dagegen; es kann diesem Colosse bis an die Schuhriemen reichen, ein bischen Schuhwichse oder Koth daran schmieren, aber vermag dieselben nicht zu lösen, viel weniger die Götterschuhe mit den elastischen Schwungsohlen oder gar die Siebenmeilenstiefel, wenn er diese anzieht, auszuziehen. Die sicherste (nämlich innerlich und äusserlich) Partie ist wohl., den Avanceriesen fest im Auge zu behalten.

ціонистическій характеръ его ученія въ Философіи права проявился гораздо слабѣе и блѣднѣе, чѣмъ въ Феноменологіи духа, 1806 года, и въ Энциклопедіи философскихъ наукъ, 1817 года.

Въ Философіи права, прямо въ противорѣчіе своимъ собственнымъ основнымъ идеямъ, Гегель видитъ въ институтахъ римскаго частнаго права и въ конституціонной монархіи на прусскій образецъ не преходящіе моменты, а что-то абсолютное, вѣчное, неизмѣнное. На это было указано уже самими послѣдователями Гегеля, и не только такими еретиками гегеліанства, какъ Лассаль [1], но и самими правовѣрными гегеліанцами, какъ Лассонъ [2].

Итакъ, задачу научнаго изученія права Гегель опредѣляетъ совершенно правильно: понять существующее. Но, согласно своему ученію о тожествѣ законовъ мышленія и бытія, онъ не ищетъ пониманія существующаго въ его непосредственномъ изученіи, а привноситъ это пониманіе какъ готовую, апріорно данную діалектическую формулу.

Мы уже знаемъ, что Гегель относитъ право къ области объективнаго духа, основнымъ опредѣленіемъ котораго признается свободная воля. Свобода такое же основное опредѣленіе воли, какъ тяжесть основное опредѣленіе тѣлъ (Grundlinien, § 4). Поэтому право есть бытіе свободной воли (§ 29). Такимъ образомъ у Гегеля рѣшительнѣе, чѣмъ у кого-либо, выдѣляется въ понятіи права моментъ воли: у Канта право есть ограниченіе воли велѣніями разума; у Гегеля—сама воля.

Первая ступень діалектическаго развитія объективнаго духа, абстрактное право, лишено всякаго конкретнаго содержанія. Оно только установляетъ одну возможность свободы [3].

Если право есть бытіе свободной воли, то права могутъ быть только у субъектовъ свободной воли—у личностей. Поэтому личность есть основа права, и основное велѣніе права гласитъ: будь личностью и уважай другихъ какъ личности (§ 86). Но для проявленія свободы личности необходимо обезпеченіе ей внѣшней сферы свободы (§ 41), что достигается подчиненіемъ ея волѣ внѣш-

---

[1]) Lassale. Das System der erworbenen Rechte, B. I, 1880. S. XIV.

[2]) Lasson, System der Rechtsphilosophie, 1882, S. 107. Im einzelnen ist Hegel noch so weit vom Naturrecht beeinflusst, dass er gewisse Formen des Privatrechts, wie der öffentlichen Verfassung mit dem Ausspruch zeichnet, als drückten sie die schlechthin ideale Vernunftform des Rechtes aus, als wären sie ein absolutes Recht, während sie doch nur als historische Durchgangsstufen in der Entwickelung der Rechtsidee zu begreifen sind.

[3]) Grundlinien, § 39. Das Recht ist nur eine Möglichkeit, die rechtliche Bestimmung ist nur eine Erlaubniss oder Befugniss.

нихъ вещей, т.-е. установленіемъ собственности. Личность имѣетъ право налагать свою волю на каждую вещь и, слѣдовательно, абсолютное право присвоенія себѣ всѣхъ вещей (§ 44). Но это приводитъ къ противорѣчію съ требованіемъ уваженія къ другимъ, какъ къ личностямъ, находящему себѣ разрѣшеніе въ договорѣ (§§ 71, 72). Однако, согласіе воль въ договорѣ есть только случайное, онѣ всегда могутъ разойтись: отсюда возможность неправды (§§ 81, 82), какъ отрицанія права, вызывающей, въ свою очередь, возмездіе въ формѣ гражданской или уголовной отвѣтственности.

Противоположность праву, какъ субъективному началу, опредѣляющему возможное, составляетъ мораль, какъ объективное начало, опредѣляющее должное [1]). Высшую ступень, объединяющую право и мораль, составляетъ нравственность какъ тождество права и долга (§ 155), какъ дѣйствительность свободы. Она осуществляется въ общественныхъ союзахъ, также въ трехъ: въ семьѣ, представляющей единство; въ гражданскомъ обществѣ, являющемся, въ противоположность семьѣ, множествомъ, и наконецъ, въ государствѣ, дающемъ объединяющее множество единство.

Государство есть дѣйствительность нравственной идеи (§ 257) и представляетъ собою завершеніе діалектическаго развитія объективнаго духа, сознательно осуществляющагося въ немъ. Государство не служитъ средствомъ обезпеченія интересовъ отдѣльныхъ личностей, а само для себя служитъ цѣлью, какъ само по себѣ разумное, и для отдѣльныхъ личностей принадлежность къ государству составляетъ ихъ высшій долгъ. Поэтому Гегель отвергаетъ и договорное обоснованіе государства, признавая вмѣстѣ съ тѣмъ истиннымъ ученіе Руссо о томъ, что основу государства составляетъ общая воля; только Руссо смѣшалъ объективную волю съ совокупной волей отдѣльныхъ личностей. Дѣйствительная основа государства есть власть, осуществляющаяся какъ воля разума. Государство не есть, поэтому, искусственное установленіе, но, существуя на свѣтѣ, слѣдовательно, среди произвола, случайностей, ошибокъ, зла, государство можетъ во многихъ отношеніяхъ искажаться. Но и искаженное государство сохраняетъ свое нравственное достоинство и авторитетъ, совершенно такъ же, какъ и самый дурной человѣкъ, злодѣй, больной, калѣка, остается все-таки человѣкомъ (§ 258).

Государство, какъ и все на свѣтѣ, развивается по тремъ діалектическимъ моментамъ: 1) непосредственная дѣйствительность

---

[1]) Der moralische Standpunkt ist der Standpunkt des Sollens oder der Forderung. Grundlinien, § 108.

отдѣльнаго государства—государственное устройство, или внутреннее государственное право; 2) отношенія государства къ другимъ государствамъ—внѣшнее государственное право, и 3) проявленіе общей идеи государства въ процессѣ всемірной исторіи. Дѣйствительно существующія государства—индивидуальны и обособлены. Индивидуальность есть моментъ самой идеи государства; обособленность есть историческій фактъ. Такъ какъ государства независимы другъ отъ друга, то требуется нѣчто третье надъ ними, ихъ соединяющее. Это есть осуществляющійся во всемірной исторіи общій духъ, абсолютный надъ ними судья.

Во внутренней своей жизни государство есть дѣйствительность конкретной свободы, состоящей въ томъ, что отдѣльная личность и ея особые интересы, получая полное развитіе и признаніе ихъ права, вмѣстѣ съ тѣмъ сами частью переходятъ въ интересы общаго, частью сознательно и произвольно признаютъ общіе интересы своею конечною цѣлью, такъ что получается взаимодѣйствіе частнаго и общаго. Именно въ новыхъ государствахъ и осуществляется полнѣе всего это сочетаніе частнаго и общаго (§ 260).

Въ отношеніи къ праву и благу личности, семьи и гражданскаго общества государство есть внѣшняя необходимость, но вмѣстѣ съ тѣмъ и подлинная ихъ цѣль, и сила его именно въ единствѣ общей конечной цѣли съ особенными интересами индивидовъ, такъ какъ они имѣютъ столько же правъ, сколько обязанностей (§ 261).

Основное начало государственнаго устройства есть единство общаго и особеннаго, достигаемое отождествленіемъ правъ и обязанностей (§ 261). Государство есть организмъ, т.-е. развитіе идеи въ ея различіяхъ. Различныя стороны государства суть отдѣльныя власти; весь организмъ въ цѣломъ есть государственное устройство (§ 269). Признавая, что раздѣленіе властей есть единственная гарантія общественной свободы, Гегель, однако, существенно расходится съ Монтескье. Онъ находитъ ошибочнымъ признаніе отдѣльныхъ властей въ государствѣ вполнѣ самостоятельными: въ дѣйствительности это только связанныя между собою части одного цѣлаго. Не слѣдуетъ также взаимное отношеніе властей объяснять съ чисто отрицательной точки зрѣнія ихъ взаимнаго ограниченія. Наконецъ, и самое различіе законодательной, исполнительной и судебной властей нелогично: если двѣ первыя власти противополагаются какъ общее и частное, судебная власть не можетъ быть третьимъ объединяющимъ эту противоположность моментомъ (§ 272). Гегель различаетъ также три власти, но нѣсколько иначе: законодательная власть установляетъ общее; правительственная—подводитъ частное подъ общее въ формѣ исполненія или суда; третью

же власть, являющуюся началомъ и довершеніемъ цѣлаго (die Spitze und der Anfang des Ganzen) и объединеніемъ общаго и частнаго, Гегель признаетъ особую власть королевскую (§ 273). Назначеніе этой власти — выражать личное единство государства. Монархъ не можетъ, однако, дѣйствовать произвольно; напротивъ, онъ связанъ конкретнымъ содержаніемъ совѣщаній народнаго представительства. Если конституція твердо установлена, монарху часто остается только подписывать свое имя. Но это имя очень важно. Въ демократіяхъ древности чувствовалась недостаточность простого рѣшенія большинства, никѣмъ не санкціонируемаго, и потому, за отсутствіемъ монарха, искали ему санкціи въ изреченіяхъ оракуловъ и гаданьяхъ, по полету или внутренностямъ птицъ (§ 274). Санкція монарха, его „я хочу“, ставитъ именно точку надъ i (§ 280).

Отъ власти рѣшенія, принадлежащей монарху, надо отличать власть исполненія и примѣненія уже постановленныхъ рѣшеній, уже изданныхъ законовъ. Это власть правительственная, раздѣляющаяся на судебную и полицейскую (§ 287).

Что касается законодательной власти, то въ ней участвуетъ и монархъ, которому принадлежитъ высшее рѣшеніе, и правительство, какъ располагающее ближайшимъ знаніемъ потребностей государственной власти и конкретныхъ условій ея дѣятельности (§ 200). Но къ этимъ факторамъ присоединяется, какъ отличительная принадлежность законодательства, представительный элементъ (das ständische Element), которымъ осуществляется въ законодательствѣ моментъ субъективной формальной свободы. Представительство требуется, однако, вовсе не потому, чтобы выбранные народомъ или самъ народъ лучше всѣхъ могли понимать, чтó служитъ народному благу. Народъ, напротивъ, есть именно та часть населенія, которая сама не знаетъ, чего хочетъ. Понять требованія народнаго блага есть дѣло глубокаго знанія и вдумчивости, чтò недоступно народу. Обезпеченіе, какое представительство даетъ общему благу, заключается вовсе не въ лучшемъ пониманіи дѣла народными представителями, а главнымъ образомъ въ создаваемомъ представительствомъ многоголовомъ и притомъ гласномъ контролѣ надъ правительственной дѣятельностью. Уже самое ожиданіе, самая возможность такого контроля напередъ заставляетъ правительство относиться къ дѣламъ съ большимъ вниманіемъ и добросовѣстностью (§ 301).

Таково въ общемъ примѣненіе діалектическаго закона къ объясненію права и государства. Не трудно замѣтить, что примѣненіе это у Гегеля совершенно произвольное. Противоположность

двухъ моментовъ діалектическаго движенія понимается въ различныхъ случаяхъ далеко не одинаково. Противоположность, напр., права и морали или семьи и гражданскаго общества—нѣчто совсѣмъ различное. Такихъ разнообразныхъ противоположностей можно подобрать къ каждому положенію нѣсколько. Такъ, напримѣръ, частной собственности можно считать противоположностью и дареніе, какъ дѣлаетъ это гегеліанецъ Гельферихъ, и общность имущества, какъ это видимъ у Лассаля. Семьѣ противоположностью съ гораздо бо̀льшимъ правомъ, нежели гражданское общество, можно признать общеніе женъ и дѣтей.

Эта возможность поворачивать діалектическую схему Гегеля на разные лады показываетъ, что ею выражается только порядокъ нашего мышленія объ явленіяхъ, а не объективный порядокъ самихъ явленій. Поэтому діалектическая схема оказывается приложимой ко всему, но вмѣстѣ съ тѣмъ она ничему въ сущности и не научаетъ насъ. Это, такъ сказать, не уравненіе, а простое тождество. Какое бы значеніе и содержаніе мы ни придали его элементамъ, оно при всякихъ условіяхъ оказывается одинаково вѣрнымъ. Но именно поэтому, какъ и всякое тождество, оно не раскрываетъ собою дѣйствительныхъ объективныхъ законовъ явленій. Вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя не указать, что, выдвинувъ идею развитія, Гегель, однако, держался антропоцентризма, считалъ цѣлью всего діалектическаго развитія человѣка и землю. Въ его Философіи природы имѣются очень любопытныя въ этомъ отношеніи положенія. Планеты онъ признаетъ болѣе совершенными, чѣмъ звѣзды, кометы, спутники. Солнце, мѣсяцъ, кометы, звѣзды существуютъ только для земли [1].

§ 35. Гегеліанцы.

Въ тридцатыхъ, сороковыхъ и пятидесятыхъ годахъ система Гегеля пользовалась въ Германіи почти безраздѣльнымъ господ-

[1]) Vorlesungen über die Naturphilosophie. § 270, § 280. Der Planet ist das wahrhafte prius, die Subjectivität, worin jene Unterschiede nur als ideelle Momente sind, und die Lebendigkeit erst daseyend ist. Die Sonne dient dem Planete, wie denn überhaupt Sonne, Mond, Kometen, Sterne nur Bedingungen der Erde sind.—Ist von einem Stolz die Rede, so müssen wir die Erde, das Gegenwärtige, als das Hohe betrachten. Bei einer quantitativen Reflexion kann man die Erde wohl unter sich versinken lassen, sie als einen Tropfen im Meer des Unendlichen ansehen; aber die Grösse ist eine sehr äusserliche Bestimmung. Wir können also jetzt auf der Erde stehen, unserer Heimath, nicht als physischer, sondern auch der Heimath des Geistes.

ствомъ [1]). Многочисленные его послѣдователи [2]) дѣлились на два лагеря, правый и лѣвый. Наиболѣе выдающимися представителями правой стороны гегеліанизма были Гешель, Розенкранцъ, Эрдманъ. Къ лѣвой принадлежали Штраусъ [3]), Фейербахъ, Кнаппъ [4]), Лассаль (1825—1864), Карлъ Марксъ [5]) (1818—1883), Энгельсъ [6]), Прудонъ.

Штраусъ и Фейербахъ занимались главнымъ образомъ религіозными вопросами. Штраусъ [7]) (1808—1874), пасторъ, и профессоръ богословія, совершенно отрицалъ возможность чудесъ и все библейское сказаніе о сотвореніи міра, основываясь на ученіи Гегеля, что вся природа только инобытіе идеи. Идеей онъ признавалъ и Христа, но только реальной, какъ воплощеніе человѣчества въ богочеловѣкѣ. Богъ не есть особая личность на ряду или надъ другими, а есть безконечное, во всемъ проявляющееся; мысль во всемъ мыслящемъ; сущее во всемъ существующемъ. Безсмертіе онъ понималъ какъ собственную способность духа возвышаться до вѣчной идеи.

Въ своей „Жизни Іисуса“ онъ доказываетъ, что евангельское повѣствованіе не представляетъ собою ни дѣйствительной исторіи, ни сознательной выдумки, а представляетъ собою миѳъ, т.-е. безсознательное творчество, вызванное частью религіозными идеями того времени и народа, въ особенности идеей мессіи, частью властнымъ впечатлѣніемъ, какое произвела проповѣдь Основателя христіанства. Евангеліе даетъ намъ, говоритъ Штраусъ, не „историческаго Іисуса“, а „Христа вѣры“.

---

[1]) Barth. Die Geschichtsphilosophie des Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann. 1890.

[2]) Вотъ примѣрный перечень гегеліанцевъ, занимавшихся вопросами права: Besser. System des Naturrechts. 1830; Eiselen. Handbuch des Systems der Staatswissenschaften. 1828; Gans. Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwickelung. 1824—35; Hinrichs. Geschichte der Rechts-und Staatsprincipien. 1848—52; Lasson. System der Rechtsphilosophie. 1882; Märcker. Die Willensfreiheit im Staatsverbande. 1845; Michelet. Naturrecht. 1866. Oppenheim. System des Völkerrechts, 1845; Philosophie des Rechts und der Gesellschaft. 1850; Der Katheder-Socialismus. 1872; Lassale. System der erworbenen Rechte. 1861; Köstilin. Deutsches Strafrecht. 1880.

[3]) Das Leben Jesu. 1835—36. Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt. 1840—1841. Der alte und der neue Glaube. 1872. Gesammelte Schriften. 12 Bde. 1876—81.

[4]) System der Rechtsphilosophie. 1857.

[5]) Misère de la philosophie. 1847. 1895. Das Kapital. I B. 1867. 1892. II B. 1885. 1893. III B. 1894.

[6]) Dührings Umwälzung der Wissenschaft. 1878. 1886.

[7]) Hausrath. Strauss und die Theologie seiner Zeit. 1876—78.

Въ „Христіанскомъ вѣроученіи“ Штраусъ утверждаетъ, что сліяніе христіанства съ философіей, какого думалъ достигнуть въ своей системѣ Гегель, казалось возможнымъ только потому. что Гегель понималъ христіанское ученіе, какъ монизмъ, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности оно представляетъ рѣшительный дуализмъ. Только въ одномъ единственномъ лицѣ признаетъ христіанство осуществленнымъ единство божественнаго и человѣческаго; всѣ другіе индивиды остаются внѣ этого единства.

Кромѣ собственно философскихъ трудовъ, Штраусъ работалъ и надъ общими литературными вопросами; между прочимъ онъ написалъ очень интересныя книги объ Ульрихѣ Гуттенѣ и о Вольтерѣ

Людвигъ Фейербахъ (1804—1872), сынъ знаменитаго криминалиста, Ансельма Фейербаха [1]), по образованію богословъ, слушавшій лекціи самого Гегеля, придалъ, однако, гегелевой системѣ натуралистическій и эмпирическій характеръ [2]). Между религіей и философіей онъ усматривалъ діаметральную противоположность; говорилъ, что онѣ относятся другъ къ другу, какъ воображеніе и чувство къ мышленію, какъ болѣзненное къ здоровому. Философія можетъ быть только эмпирической. Религію создало эгоистическое чувство человѣка: человѣкъ расширяетъ свое собственное существо въ безконечность и представляетъ его себѣ, какъ божество, чтобы его почитаніемъ достигнуть осуществленія желаній, неосуществимыхъ въ дѣйствительности. И представленіе о загробной жизни есть только идеализація здѣшней. Религія, по его мнѣнію, можетъ заключаться только въ признаніи нашей зависимости отъ законовъ природы. Основа религіи есть чувство зависимости отъ природы, а всѣ качества, присвоиваемыя божеству, какъ всемогущество, вѣчность, суть только свойства природы. Понятно, что Фейербаха, въ виду такихъ его воззрѣній, стали обвинять въ атеизмѣ, и, по свидѣтельству Болина, онъ не отрицалъ этого, признавая свое ученіе приведеннымъ къ сознательности, честнымъ, откровенно высказаннымъ безсознательнымъ и фактическимъ атеизмомъ современнаго человѣчества и новѣйшей науки. Однако, онъ при этомъ оговаривался, что его принципъ не отрицаніе Бога, а объясненіе Его. Основой нравственности Фейербахъ считалъ стремленіе къ счастью. Но и тутъ оговаривался, что стремленіе это должно быть ограничиваемо соображеніями о томъ, каковы послѣдствія его удовлетво-

---

[1]) Bolin, Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen. 1891.

[2]) Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. 1830. Wesen des Christenthums. 1841. Grundsätze der Philosophie der Zukunft. 1843. Theogonie. 1857. Ethik. 1864. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. 1866. Sämmtliche Werke, 10 Bde. 1846—66.

ренія, и о томъ, что то же стремленіе присуще и всѣмъ другимъ людямъ; отсюда требованіе любви къ другимъ людямъ.

У Фейербаха мышленіе всегда служило вопросамъ жизни. Онъ смотрѣлъ на себя какъ на положительнаго мыслителя, критика и полемика котораго служили лишь средствомъ къ отдѣленію скорлупы религіи отъ ея зерна. Онъ стремился проникнуть до жизненныхъ человѣческихъ потребностей, составляющихъ основу религіозныхъ представленій, и въ томъ его существенное отличіе отъ Гегеля и Штрауса, имѣвшихъ въ виду только содержаніе религіозной догмы. Вмѣсто невозможной и неразрѣшимой задачи научно формулировать содержаніе религіозной догмы, Фейербахъ ищетъ источникъ догмы въ человѣческихъ чувствахъ и стремленіяхъ, въ страхѣ и надеждѣ, въ чаяніяхъ и желаніяхъ, т.-е. даетъ психологическое объясненіе происхожденія религіозныхъ догмъ. Относясь критически къ догмѣ, онъ симпатически относится къ ея психическимъ основамъ и утверждаетъ, что вся теологія сводится къ психологіи.

Въ своихъ „Основахъ философіи будущаго" Фейербахъ утверждаетъ, что только отдѣльная личность дѣйствительна. Предметомъ философіи должно служитъ не то, что превышаетъ опытъ, но именно человѣкъ и природа. Произвольнымъ построеніямъ и отвлеченнымъ понятіямъ идеалистической метафизики онъ противопоставляетъ требованіе: „довольствуйся существующимъ міромъ" [1]).

Этическія воззрѣнія Фейербаха съ теченіемъ времени мѣнялись. Сначала, въ своей книгѣ „Pierre Bayle", онъ признавалъ независимость этики отъ религіи и теологіи. Въ „Существѣ христіанства" онъ кладетъ въ основу этики чувство любви къ людямъ. Позднѣе онъ выдвигаетъ, какъ основаніе этики, влеченіе къ счастью. Однако, этика его не стала отъ этого моралью эгоизма. По Фейербаху, счастье не цѣль морали, а ея условіе, предположеніе. Только кто изъ собственнаго опыта знаетъ, что такое нужда и неправда, можетъ сострадать съ другими. Состраданіе и любовь къ людямъ предполагаютъ, что дѣйствующій самъ имѣетъ потребность въ счастьѣ. Тутъ Фейербахъ оспариваетъ Шопенгауера, считающаго именно состраданіе первоосновой нравственности. Состраданіе, по Фейербаху, заключается только въ томъ, что чужое стремленіе къ счастью дѣлается своимъ. Этика не знаетъ обособленнаго стремленія къ счастью, не знаетъ собственнаго счастья безъ чужого счастья. Какъ для рожденія человѣка, такъ и для зарожденія нравственности необходимо двое людей. Именно половыми

[1]) Begnüge dich mit der gegebenen Welt.

отношеніями природа разрѣшила задачу перехода отъ эгоистическаго влеченія къ счастью, къ признанію обязанностей въ отношеніи къ другимъ. Половыя отношенія служатъ основой нравственности, такъ какъ одностороннее счастье замѣняется въ нихъ двухстороннимъ, а съ рожденіемъ дѣтей—многостороннимъ.

Совѣсть, по Фейербаху, не есть какая-то особенная, разъ навсегда данная способность, изъ которой можно было бы вывести всю этику a priori. Совѣсть означаетъ только настроеніе сердца, сострадание, гуманность. Она возникаетъ первоначально какъ угрызеніе совѣсти послѣ дѣйствія. Угрызеніе совѣсти есть состраданіе, соединенное съ упрекомъ сознанія, что самъ причинилъ другому несчастье.

Однимъ изъ ближайшихъ послѣдователей Фейербаха былъ Кнаппъ (1821—1858), избравшій предметомъ своего изслѣдованія право. Въ своей „Системѣ философіи права“ онъ пытается обосновать право натуралистически. Онъ ищетъ основы въ физіологіи чувства. Мышленіе можетъ быть представляющее или „мускульно возбуждающее“ (musculär erregendes). Это послѣднее и составляетъ основу права. Мускульно вынужденное (musculär erzwungene) подчиненіе природы человѣческому роду составляетъ хозяйство; такое же подчиненіе человѣческаго индивида роду — правственность, распадающуюся на мораль и право.

Лассаль, Марксъ, Энгельсъ примѣняли гегелевскую діалектику главнымъ образомъ къ вопросамъ экономическимъ.

Прудонъ (1809—1865), сынъ работника на пивоваренномъ заводѣ, въ дѣтствѣ пасъ скотъ на Юрѣ, потомъ поступилъ работать на заводъ, но посѣщалъ учебное заведеніе и обратилъ на себя вниманіе выдающимися способностями. Девятнадцати лѣтъ онъ перешелъ на службу въ типографію сперва наборщикомъ, потомъ корректоромъ, а тридцати лѣтъ написалъ свое первое сочиненіе на тему, заданную безансонской академіей, „De la célébration du dimanche“ и получилъ за него на два года стипендію въ 1500 франковъ, давшую ему возможность всецѣло отдаться научнымъ занятіямъ. Уже въ 1840 году явилась его книга „Qu'est-ce que c'est que la propriété?“ въ которой онъ доказывалъ, что „la propriété c'est le vol“. Затѣмъ слѣдовало множество произведеній, изъ которыхъ главнѣйшія суть: La création de l'ordre dans l'humanité, 1843; Les contradictions économiques ou la philosophie de la misère, 1846, и De la justice dans la révolution et dans l'église, 1858 — 1859.

Почвой для развитія ученія Прудона послужили главнымъ образомъ идеи революціи.

Революція только разрушила старый порядокъ, но не вполнѣ

замѣнила его новымъ. Установивъ новое политическое устройство, она не дала никакой опредѣленной организаціи труду, оставивъ за собой полнѣйшую экономическую анархію. Общественный порядокъ, совершенно соотвѣтствующій революціоннымъ началамъ права, остается еще грезой будущаго. Слѣдуетъ ли изъ того заключить о безсиліи революціи? Какъ нѣкогда въ христіанствѣ, такъ теперь въ революціи многіе видятъ только разрушительную силу. Но созрѣваніе плодовъ духа требуетъ времени. Никакой цѣны не имѣетъ свобода, приводящая къ самому унизительному неравенству. Человѣкъ имѣетъ неотъемлемое право на свободу, согласованную съ неизмѣнными и неотъемлемыми потребностями его природы.

Кромѣ революціонныхъ идей, на ученіе Прудона имѣли вліяніе также нѣмецкія философскія системы Канта и Гегеля.

Главное сочиненіе Прудона, выражающее все его міровоззрѣніе въ полнотѣ и цѣлости, это — его трехтомное „De la justice dans la révolution et dans l'église“. Задача этой книги дать народную, популярную философію.

Съ тѣхъ поръ, какъ человѣчество,—такъ начинаетъ Прудонъ свою книгу, ссылаясь на Поль Луи Курье,—вступило въ періодъ цивилизаціи, народъ молится и платитъ; онъ молится за государей, начальство, эксплоататоровъ и паразитовъ; онъ молится, какъ Христосъ, за своихъ палачей; за тѣхъ, кто по-своему сами должны молиться за него. Затѣмъ онъ платитъ тѣмъ, за кого молится: правительству, суду, полиціи, церкви, дворянству, платитъ ренту, проценты, оплачиваетъ содержаніе арміи,—онъ платитъ за все, что̀ дѣлаетъ, за позволеніе работать.

Народъ въ такомъ положеніи не можетъ быть скептикомъ, какъ интеллигенція. Онъ усталъ молиться и платить. Ему нужна положительная философская система.

Что жъ такое философія? Философія не наука: философія преддверіе науки. Прежде чѣмъ стать ученымъ, надо быть философомъ. Задача философіи дать себѣ отчетъ въ совершающемся во внѣ, въ томъ, что̀ мы наблюдаемъ, или что̀ мы дѣлаемъ, и о чемъ намъ свидѣтельствуютъ наши чувства и сознаніе; короче: задача философіи найти разумъ вещей.

Откуда берутся идеи? Прудонъ отвергаетъ врожденность идей и полученіе ихъ посредствомъ непосредственной интуиціи. Всему, что̀ мы знаемъ, мы научились посредствомъ наблюденія, опыта, рефлексіи, счета, анализа и синтеза.

Нѣтъ статуи безъ ваятеля, но нѣтъ также статуи безъ мрамора. Такъ и съ идеями: онѣ непремѣнно предполагаютъ познаю-

щаго субъекта и познаваемый объектъ. Познающій духъ воспринимаетъ впечатлѣнія отъ окружающаго его разнообразія вещей и явленій. Но онъ не ограничивается этимъ, онъ привноситъ нѣчто свое. Наблюдая разнообразное множество, духъ, сознающій себя единымъ, противопоставляетъ ему единство, тождество, неизмѣняемость; наблюдая ограниченное, преходящее, зависимое, духъ противополагаетъ имъ безконечное, вѣчное, свободу, и нигдѣ ихъ не находитъ въ дѣйствительности. Однако, всѣ эти идеи необходимы познающему духу для воспріятія вещей и явленій. Идеи эти возникаютъ не изъ опыта, а создаются духомъ по поводу опыта и составляютъ то, что называется метафизикой.

Метафизика есть первое содержаніе мышленія дѣтей и дикарей. Но метафизика находится въ обратномъ отношеніи къ знанію, и кто пойметъ истинное происхожденіе идей и усвоитъ себѣ три основныхъ положенія: 1) необходимость соотношенія субъекта и объекта для всякаго познанія; 2) различіе ихъ дѣйствія, сообразно различію ихъ природы, и 3) различіе идей двухъ родовъ, идей эмпирическихъ, данныхъ непосредственно объектами, и идей сверхъчувственныхъ, метафизическихъ,—тотъ знаетъ, что всѣ его идеи возникаютъ вслѣдъ за опытомъ, возникая изъ него или по поводу его. И онъ скажетъ вмѣстѣ съ великимъ философомъ въ Кандидѣ, Мартиномъ: „надо воздѣлывать нашъ садъ“. Садъ философа—это видъ вселенной. Повѣряйте, не переставая, ваши наблюденія; приводите въ порядокъ ваши идеи; относитесь заботливо къ анализу и заключеніямъ; обращайтесь осторожно съ гипотезами, не вѣрьте вѣроятностямъ и особенно авторитетамъ; пользуйтесь идеями какъ способомъ научной конструкціи и контроля, но не преклоняйтесь предъ ними. Тѣ, кто думали очистить науку отъ всякаго эмпиризма и воздвигнуть зданіе философіи на метафизическихъ идеяхъ, не достигали ничего, кромѣ плагіатовъ изъ старой теологіи. Надо помнить, что нѣтъ знанія ни врожденнаго, ни откровеннаго, и какъ все должно быть пріобрѣтено трудомъ, иначе это будетъ кража, такъ все знаніе должно пріобрѣтаться изученіемъ, иначе это будетъ ложь.

Большая ошибка считать задачу философіи чисто теоретической. Напротивъ, ея задача практическая, утилитарная; знаніе цѣнится лишь настолько, насколько приноситъ пользу. Истинная задача философіи—научить человѣка думать самому, методически разсуждать, составлять себѣ правильныя идеи о вещахъ, формулировать въ правильныхъ сужденіяхъ,—все это для регулированія своей жизни, чтобы онъ своимъ поведеніемъ заслужилъ уваженіе себѣ подобныхъ и обезпечилъ себѣ съ спокойствіемъ сердца благосостояніе тѣла и твердость духа.

Высшей идеей Прудонъ признаетъ идею справедливости, и притомъ подъ справедливостью, подобно Гегелю, разумѣетъ всѣ этическія нормы.

Что же такое справедливость? Человѣкъ, въ силу разума, которымъ онъ надѣленъ, имѣетъ способность чувствовать свое достоинство въ лицѣ себѣ подобныхъ такъ же, какъ и въ своемъ собственномъ лицѣ, сознавать себя одновременно и индивидомъ и членомъ человѣчества. Справедливость и вытекаетъ изъ этого чувства человѣческаго достоинства. Она есть уваженіе, самопроизвольно (spontanément) испытываемое и взаимно обезпеченное къ человѣческому достоинству, въ какомъ бы лицѣ и въ какихъ бы обстоятельствахъ оно ни проявилось, и какому бы риску ни подвергала насъ его защита. Такъ понимаемая справедливость отождествляетъ человѣка съ человѣчествомъ и совпадаетъ съ блаженствомъ—началомъ и цѣлью человѣческаго назначенія.

Изъ опредѣленія справедливости выводится опредѣленіе права и долга. Право есть каждому принадлежащая возможность требовать отъ другихъ уваженія къ человѣческому достоинству въ его лицѣ; долгъ—обязанность каждаго уважать человѣческое достоинство въ лицѣ другихъ. Въ сущности право и долгъ одно и то же; оба служатъ выраженіемъ того же уваженія къ человѣческому достоинству. Изъ единства разума у всѣхъ людей вытекаетъ равенство всѣхъ предъ справедливостью.

Справедливость, какъ высшая идея, опредѣляетъ всѣ отношенія въ мірѣ, и только въ различныхъ ея примѣненіяхъ она именуется различно. Такъ, въ логикѣ и математикѣ она именуется равенствомъ, въ области воображенія — идеаломъ, въ явленіяхъ природы—равновѣсіемъ.

Люди, вмѣстѣ со всей вселенной, находятся въ непрерывной метаморфозѣ, которая совершается тѣмъ вѣрнѣе и полнѣе, чѣмъ болѣе люди совершенствуются въ разумности и нравственности. Законъ прогресса является нашимъ закономъ не только въ смыслѣ усовершенствованія индивидовъ и ихъ приближенія къ справедливости, но и въ смыслѣ безконечнаго обновленія и развитія человѣчества, сопровождаемаго вѣчнымъ возвеличеніемъ идеала справедливости.

По вопросу о томъ, какъ установить равновѣсіе между человѣкомъ и человѣчествомъ, существуютъ двѣ противоположныя теоріи. Коммунисты, исходя изъ того, что все значеніе человѣка обусловлено его принадлежностью къ обществу, стремятся поглотить индивида обществомъ. Это приводитъ къ уничтоженію личности во имя общества, къ обращенію въ рабство индивида съ цѣлью освободить массу.

Индивидуалисты, убѣдившись въ практической неосуществимости коммунизма, впадаютъ въ другую крайность. Они утверждаютъ, что между интересами отдѣльныхъ личностей нѣтъ по существу противорѣчія, такъ какъ у всѣхъ людей одна природа, однѣ потребности, и что только вслѣдствіе незнанія законовъ хозяйства явился экономическій гнетъ, который самъ собой исчезнетъ съ бо̀льшимъ просвѣщеніемъ. Отсюда выводятъ, какъ руководящія начала: laissez faire, laissez passer, chacun chez soi, chacun pour soi.

Обѣ эти теоріи одинаково несостоятельны: коммунистическая, такъ какъ она разрушаетъ личность; индивидуалистическая, такъ какъ естественная гармонія интересовъ—химера. Въ дѣйствительности, общественное равновѣсіе можетъ быть обезпечено только справедливостью. Осуществленіе въ общественномъ строѣ справедливости достигается соблюденіемъ двухъ условій. Во-первыхъ, уваженіемъ къ личности, равнымъ и взаимнымъ, чего бы это ни стоило антипатіямъ, зависти, соперничеству, противоположности идей и интересовъ. Во-вторыхъ, уваженіемъ къ собственности и интересамъ, также равнымъ и взаимнымъ, въ условіяхъ, установленныхъ закономъ, чего бы это ни стоило скупости, ненависти, лѣни, неспособности. Короче: взаимное признаніе достоинствъ и интересовъ, какъ они опредѣлены и обусловлены общественнымъ договоромъ.

Общество не можетъ обойтись безъ правительства. Никогда не бывало общества, сколько-нибудь цивилизованнаго, безъ правительства, и власть государственная всегда пропорціональна степени цивилизаціи. Безъ правительства общество превращается въ дикое состояніе: для отдѣльныхъ лицъ въ немъ нѣтъ ни свободы, ни собственности, ни безопасности; для народа—ни богатства, ни нравственности, ни прогресса. Правительство вмѣстѣ и охраняющій щитъ, и мстящій мечъ, и опредѣляющее право мѣрило, и бодрствующее око. При малѣйшей опасности общество собирается вокругъ своего главы; толпа только отъ него ждетъ спасенія; самые смѣлые призываютъ правительство какъ всемогущее Провидѣніе. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, народъ относится къ правительству всегда съ недовѣріемъ, съ глухою враждебностью, и правительству постоянно грозятъ перевороты. Въ этомъ можно убѣдиться изъ любой конституціи или хартіи. Въ нихъ содержатся обѣщанія, увѣренія, гарантіи, присяги вѣрности конституціи.

Государственное устройство можетъ быть устойчивымъ только тогда, когда въ основѣ его лежитъ истинная идея. По мнѣнію Прудона, все другое, кромѣ идеи, представляющей собою ожи-

вляющій государство духъ, его внутреннюю мысль, его душу (l'esprit qui l'anime, sa pensée intime, son âme), не имѣетъ для прочности государства существеннаго значенія. Происхожденіе государства изъ божественной воли, изъ договора, изъ завоеванія; формы правленія демократическаго, аристократическаго, монархическаго, простого или смѣшаннаго; формы организаціи, раздѣленіе властей, представительство, парламентаризмъ, централизація, федерализмъ, все это только внѣшнія формы государства; его существо заключается въ его идеѣ. Отъ идеи зависитъ жизнеспособность и гибель государственной власти. Какъ бы ни были несовершенны происхожденіе и устройство власти, если она вдохновляется истинной идеей, власть будетъ устойчива и недосягаема ни для посягательствъ извнѣ, ни для внутренней порчи, и будетъ все расти.

Въ послѣдовательномъ историческомъ развитіи государства другъ друга смѣняли три идеи: 1) необходимости—въ языческой древности, 2) провидѣнія—въ средніе вѣка и 3) справедливости—выставленная революціей и дѣйствительно истинная идея государства. Руководимое этой идеей государство обезпечено отъ внутренняго разложенія, и никакая внѣшняя сила не возобладаетъ надъ нимъ.

Идеей государства опредѣляется и форма правленія. Справедливость предполагаетъ равенство и потому отвергаетъ деспотическую централизацію, патриціатъ, военную демократію, меркантильную олигархію, конституціонную монархію.

Общественная власть есть коллективная сила. Каждое существо уже потому, что существуетъ, что оно реально, имѣетъ въ отношеніи къ другимъ существамъ способность притягивать и отталкивать, двигать, дѣйствовать, думать, производить и всѣми способами противодѣйствовать своей инерціей внѣшнимъ воздѣйствіямъ. Эта способность и есть сила, существенная принадлежность всякаго существа, не только индивидуальнаго, но и коллективнаго. Въ частности и всякая группа людей—семья, мастерская рабочихъ, экипажъ корабля, коммандитное общество, академія, оркестръ, армія—есть коллективное существо, надѣленное силой, и коллективная сила есть такой же положительный, реальный фактъ, какъ и сила индивидуальная.

Государство образуется изъ соединенія многихъ общественныхъ группъ, различныхъ по своей природѣ и задачѣ, производящихъ каждая свое особое дѣло, но объединенныхъ однимъ общимъ закономъ и общимъ интересомъ.

Власть общества и реальность его образуется такъ же, какъ и

реальность и сила вещей, взаимной зависимостью ихъ частей. Если бы между людьми не было взаимной зависимости, если бы каждый могъ удовлетворять всѣмъ своимъ потребностямъ самъ, въ полной обособленности отъ другихъ людей, общество не могло бы существовать, оно не имѣло бы ни силы, ни реальнаго единства.

Власть присуща обществу, какъ тяготѣніе—матеріи, какъ справедливость—человѣческому сердцу. Эта принадлежность власти обществу вытекаетъ изъ самаго понятія общества, такъ какъ невозможно, чтобы единицы, атомы, монады, молекулы или личности, соединившись, не стали бы другъ къ другу въ отношеніе взаимной зависимости, не образовали бы коллективнаго единства, порождающаго силу. Власть въ обществѣ, какъ тяготѣніе въ тѣлахъ, какъ жизнь въ организмахъ, какъ справедливость въ идеяхъ сознанія, есть вещь sui generis, реальная и объективная, отрицаніе которой въ обществѣ приводитъ къ противорѣчію. Это чувствовали народы уже на самой первичной ступени развитія, выражая это въ мистической формѣ божественнаго происхожденія власти; но этого не поняли философы, выводившіе установленіе государственной власти изъ человѣческаго произвола.

Власть по природѣ своей едина; но этому единству не противорѣчитъ разнообразіе ея функцій, точно такъ же, какъ электричество не теряетъ своего единства въ батареѣ, состоящей изъ нѣсколькихъ элементовъ.

Дѣйствіе всякой силы предполагаетъ опредѣленное направленіе; направленіе государственной власти опредѣляется справедливостью, и уваженіе къ справедливости въ людяхъ получаетъ тѣмъ больше энергіи и твердости, чѣмъ общество многочисленнѣе и лучше устроено.

Относительно государственнаго устройства Прудонъ высказывается противъ раздѣленія законодательной и исполнительной власти на томъ единственно основаніи, что народные представители, являясь делегатами различныхъ общественныхъ учрежденій, промышленныхъ группъ, корпорацій и мѣстностей, суть сами настоящіе исполнители [1]).

Представительное собраніе должно состоять изъ одной палаты. Двухпалатная система основана на противоположеніи труда и ка-

---

[1]) Вотъ это удивительное мѣсто: Le pouvoir législatif ne se distingue pas du pouvoir exécutif. Les représentants de la nation, étant les chefs délégués des divers services publics, groupes, industriels, corporations et circonscriptions territoriales, sont tous, par le fait, de vrais ministres. „De la justice dans la révolution et dans l'église", 1860, 4 étude, p. 141.

питала, а въ демократіи интересы рабочихъ и капиталистовъ должны быть объединены.

Всеобщее голосованіе въ томъ видѣ, какъ оно практикуется, по мнѣнію Прудона, есть стѣсненіе общественнаго сознанія, самоубійство народнаго верховенства, отступничество отъ революціи; оно не можетъ привесть къ образованію никакой идеи. Чтобы сдѣлать голосованіе разумнымъ, нравственнымъ, демократическимъ, надо голосующихъ раздѣлить на группы, по различію ихъ функцій, соотвѣтственно принципу коллективной силы, составляющему основу общества и государства.

Изъ нѣмецкихъ юристовъ, послѣдователей Гегеля, самымъ виднымъ и крупнымъ безспорно является Лоренцъ-фонъ-Штейнъ [1]). Главныя его заслуги въ выясненіи понятія общества и въ философскомъ обобщеніи и освѣщеніи ученія о государственномъ управленіи.

Штейнъ былъ первый изъ университетскихъ профессоровъ, обратившихъ серьезное вниманіе на соціалистическія и коммунистическія ученія, сумѣвшихъ понять ихъ глубокое научное значеніе. До него къ этимъ ученіямъ цѣховые ученые, особенно въ Германіи, относились какъ къ курьезу, неимѣющему научнаго значенія. Правда, уже Гегель въ своемъ Naturrecht, подъ очевиднымъ вліяніемъ соціалистовъ, хотя и не ссылаясь на нихъ, выдвигаетъ понятіе гражданскаго общества, какъ экономическаго общенія. Но у него оно являлось въ довольно неопредѣленномъ видѣ, какъ переходный моментъ, антитезисъ, между семьей и государствомъ, и, во всякомъ случаѣ, идея общества не получила у Гегеля той активной формы, какая одна придаетъ идеямъ живую плодотворность. Несравненно глубже, рельефнѣе, активнѣе выработана идея общества у Штейна. Его исторія общественнаго движенія во Франціи внесла сразу совершенный переломъ въ установившейся до того времени постановкѣ конституціонной теоріи. Со времени Монтескье основой конституціонной теоріи служило начало обособленія властей, и весь конституціонализмъ вращался лишь въ сферѣ вопросовъ о формѣ государственнаго строя, совершенно не касаясь всего конкретнаго разнообразія тѣхъ соціальныхъ условій, среди которыхъ въ дѣйствительности государству

---

[1]) Lorenz von Stein (1815—1890). Kommunismus und Socialismus, 1872; Geschichte der socialen Bewegungen in Frankreich vom Jahre 1879 bis auf unsere Tage. 3 Bde, 1850; Verwaltungslehre. VII. Bde, 1865—1868. Handbuch der Verwaltungslehre, 1888. Профессоръ Кильскаго и Вѣнскаго университетовъ. О немъ: Чижовъ, Право и его содержаніе по ученію Штейна, 1890; А. Блокъ, Государственная власть въ европейскомъ обществѣ.

приходится слагаться и дѣйствовать. Съ появленіемъ книги Штейна пониманіе основъ конституціонализма совсѣмъ измѣняется. Существо видятъ уже не въ формальномъ началѣ обособленія властей, а въ матеріальномъ началѣ взаимодѣйствія государства и общества. Такъ именно опредѣлилъ конституціонализмъ Рудольфъ Гнейстъ, называя его Zwischenbau von Staat und Gesellschaft и прямо высказавъ, что книга Штейна оказала самое глубокое вліяніе на его собственныя воззрѣнія. Позднѣе ученіе Штейна, особенно со стороны Гумпловича, было подвергнуто довольно ѣдкой критикѣ, не лишенной значительной доли справедливости. Гумпловичъ, находитъ, что Штейнъ, извѣрившись въ содержательности и состоятельности завѣщаннаго намъ XVIII вѣкомъ формальнаго, абстрактнаго понятія государства, не рѣшился однако, какъ гегеліанецъ, воспитанный на абстрактной діалектикѣ, прямо и смѣло замѣнить это вымышленное, лишенное дѣйствительной, реальной основы, государство настоящимъ реальнымъ, конкретнымъ понятіемъ общества, а выдвинулъ это понятіе на ряду со старымъ, противополагая общество государству и думая найти объясненіе всѣхъ перипетій политической жизни въ соотношеніи реальнаго общества, съ одной стороны, и существующаго только въ абстракціи государства,—съ другой. Гумпловичъ, примыкающій къ экономическому матеріализму, видитъ въ обществѣ Штейна единственно реально существующее государство. Но каковы бы ни были недочеты въ выводахъ Штейна, уже самая постановка имъ вопроса о соотношеніи политическаго и соціальнаго строя останется навсегда незамѣнимой его заслугой.

Въ первый разъ Штейнъ остановился на выясненіи понятія общества и его отношеніи къ государству въ небольшомъ сочиненіи, вышедшемъ въ 1842 году подъ заглавіемъ „Коммунизмъ и соціализмъ", гдѣ онъ за шесть лѣтъ предсказалъ революцію 1848 года и ея соціальный характеръ. При этомъ Штейнъ самъ такъ заинтересовался выдвинутымъ новымъ вопросомъ, что уже черезъ два года послѣ февральской революціи даетъ новую разработку того же вопроса въ утроенномъ объемѣ.

Три большихъ тома, всего 1558 страницъ, его Исторія соціальнаго движенія во Франціи содержатъ: 1) понятіе общества и законы движенія; 2) соціальную исторію французской революціи до 1830 г.; 3) императорское время; 4) реставрацію; 5) индустріальное общество, его господство и противоположность; 6) соціализмъ; 7) коммунизмъ; 8) ученіе о королевствѣ; 9) ученіе о республикѣ; 10) суверенитетъ индивидуальнаго общества и, въ заключеніе, 11) нынѣшнее положеніе вопроса во французскомъ обществѣ.

Свое выясненіе понятія общества и законовъ движенія общества Штейнъ начинаетъ съ указанія, что въ его время въ политической наукѣ открылась новая область изслѣдованія—общество. Трудность изслѣдованія этой области обусловливается не только широтой и разнообразіемъ ея содержанія, но и тѣмъ, что со словомъ общество соединяются самыя разнообразныя значенія.

Наибольшее противорѣчіе, какое существуетъ въ человѣческихъ дѣлахъ,—это противорѣчіе между отдѣльнымъ человѣкомъ и его назначеніемъ. Въ каждомъ живетъ неодолимое стремленіе къ полному господству надъ внѣшнимъ бытіемъ, къ владѣнію духовными и матеріальными благами,—стремленіе, лежащее въ основѣ всякаго старанія, надежды, страданія, тождественное съ жизнью, какъ ея предположеніе и цѣль. Но вмѣстѣ съ тѣмъ каждый самъ по себѣ безконечно ограниченное существо. Его сила, его знаніе, его время едва достаточны для удовлетворенія его ближайшихъ потребностей; недостаточны даже для того, чтобы насладиться всѣмъ, предоставляемымъ краткою жизнью. Внутренняя природа человѣка стремится къ роскоши во всемъ благородномъ и прекрасномъ, а мѣра достижимаго индивидомъ есть мѣра нищеты.

Но абсолютныхъ, безысходныхъ противорѣчій не бываетъ. Исходъ указаннаго противорѣчія лежитъ, однако, не въ индивидуальной жизни: оно разрѣшается безграничнымъ множествомъ людей, представляющихъ и неограниченную силу и неограниченное время для осуществленія цѣли человѣка.

Само по себѣ это множество—простое сосуществованіе на ряду другъ съ другомъ отдѣльныхъ лицъ, безконечно повторяющихъ все то же противорѣчіе. Для разрѣшенія этой противоположности ко множеству долженъ привзойти еще другой элементъ. Множество само должно существовать для индивидовъ; оно существуетъ вслѣдствіе того, что индивидъ представляетъ противорѣчіе; становясь общеніемъ, множество разрѣшаетъ это противорѣчіе. Такъ какъ общеніе должно разрѣшить противорѣчіе, кроющееся въ индивидахъ, оно не можетъ быть только суммой индивидовъ, а должно представлять собою самостоятельную форму жизни. Это трудно понять, но это безусловно необходимо.

Такая форма жизни, для личностей существующая, личности объемлющая, изъ сущности личности логически выводимая, не можетъ быть и сама чѣмъ-нибудь разнороднымъ съ личностью; напротивъ, чтобы найти и выполнить задачу въ личной жизни, она должна сама быть личной жизнью.

Личная жизнь отъ безличной существенно отличается самоопредѣленіемъ, т.-е. она заключаетъ въ себѣ самой необходи-

мость и силу сама установлять свои опредѣленія, свою дѣятельность и элементы. Сила, выполняющая это самоопредѣленіе,— воля; самый актъ самоопредѣленія—дѣйствіе. Черезъ волю всякая жизнь сама въ себѣ представляетъ единство; лишенное воли — лишено самоопредѣленія и слѣдовательно вещь. Черезъ дѣйствіе эта жизнь для другого проявляется какъ самоопредѣляющееся единство; вещь не можетъ совершать дѣйствіе.

Если общеніе самостоятельно и лично, если оно не зависитъ отъ бытія индивидовъ, т.-е. заключаетъ въ себѣ жизнь съ существенными условіями личности, то тогда оно прежде всего должно имѣть самостоятельную волю, которой оно проявляетъ себя какъ самостоятельное единство, и совершаетъ дѣйствія—осуществленіе своего самоопредѣленія. Для большей наглядности можно перевернуть это положеніе. Когда мы находимъ въ общеніи самостоятельную, отъ насъ независимую волю и самостоятельное дѣйствіе, то не можемъ отрицать въ немъ также существованія личной, подобной нашей, индивидуальной жизни.

Общеніе съ такой самостоятельной волей и есть то, что мы называемъ государствомъ. Его опредѣленіе могло бы быть таково: государство есть общеніе людей, проявляющееся какъ воля и дѣйствіе въ своей личности. Но въ этомъ опредѣленіи заключается очевидный пробѣлъ. Если разсматривать содержаніе понятія воли и дѣйствія, то ясно, что воля сама по себѣ есть только возможность и сила самоопредѣленія желаній (Wollen), а дѣйствіе—только отдѣльное осуществленіе. Между этими отдѣльными актами остается пустое мѣсто. Имѣетъ ли личность въ эти перерывы, безъ желанія и дѣйствія, бытіе и какое именно?

Воля и дѣйствіе опредѣляютъ объектъ, вовсе не уничтожая его ни въ его существованіи, ни въ его элементахъ. Объектъ, захваченный личностью, имѣетъ, поэтому, двойную жизнь. Онъ служитъ и принадлежитъ единству цѣлаго и все-таки движется по своимъ собственнымъ законамъ. Гдѣ выступаетъ воля личности, она подчиняетъ его себѣ; въ перерывы дѣйствія воли онъ продолжаетъ свое собственное движеніе. Такъ бываетъ съ землей, животными, металлами, со всякой вещью. Этой самостоятельностью, остающейся за объектомъ, послѣдній образуетъ противоположность субъекту, личности. Чтобы проявлять свое господство надъ объектомъ, личность должна постоянно подчинять его себѣ. Это взаимодѣйствіе есть движеніе, а движеніе между личнымъ и безличнымъ есть жизнь. Такимъ образомъ, въ государствѣ, кромѣ воли и дѣйствія, содержится еще моментъ жизни государства.

Если такъ, то что же служитъ для государства объектомъ,

хотя и подчиненнымъ ему, но все-таки сохраняющимъ свое собственное движеніе? Такъ какъ государство есть личное общеніе людей, то ясно, что объектъ этотъ не что иное, какъ самостоятельная жизнь всѣхъ отдѣльныхъ лицъ.

Каково же содержаніе этого второго элемента человѣческаго общенія, порядки и законы его самостоятельной жизни?

Жизнь каждаго индивида, построенная на противорѣчіи между безконечнымъ назначеніемъ человѣка и ограниченностью внѣшняго міра, есть постоянная борьба личности съ этимъ внѣшнимъ міромъ, гдѣ личность стремится подчинить себѣ внѣшнее, между тѣмъ какъ внѣшнее вѣчно стремится уйти отъ такой зависимости. Личная дѣятельность, охватывающая такимъ образомъ объективное бытіе и пріурочивающая его къ своимъ потребностямъ и пользованію имъ, упорядоченная и планомѣрная, представляетъ собою трудъ. Жизнь каждаго индивида состоитъ, поэтому, въ выработкѣ благъ.

Однако, и въ этой выработкѣ благъ, или производствѣ, проявляется всего яснѣе великая ограниченность силъ индивида. Никто не въ состояніи одинъ пріобрѣсти блага, ему достаточныя; онъ едва собственными силами можетъ удовлетворить своимъ потребностямъ. Только общеніе даетъ труду и производству изобиліе благъ.

Назначеніе человѣка побуждаетъ, поэтому, и трудъ людей къ единству, къ единству въ выработкѣ человѣческихъ благъ. Это единство также является сначала какъ случайное и для отдѣльныхъ лицъ произвольное. Но оно такъ же самостоятельно и властно, какъ единство воли, проявляющейся въ государствѣ.

Всякое благо, выработанное отдѣльною личностью, принадлежитъ ей въ ея жизни, отождествляется съ нею и дѣлается такъ же неприкосновеннымъ, какъ сама личность. Эта неприкосновенность блага есть право; благо, соединенное чрезъ право съ личностью въ одно неприкосновенное цѣлое, есть собственность. Поэтому, кто нарушаетъ право, нарушаетъ и личность. А такъ какъ вещи становятся благами именно черезъ обработку, то всякое благо—право. Право, поэтому, дѣлаетъ изъ собственности обособленный міръ; въ хозяйственной жизни каждая собственность—самостоятельный атомъ, существованіе и движеніе котораго покоются только на волѣ собственника. Но въ собственности есть нѣчто, выходящее изъ его предѣловъ; это—потребность индивида частью въ благѣ другого индивида, частью въ трудѣ его. Не требуетъ здѣсь никакого доказательства,—что собственность никогда не можетъ быть вся использована однимъ владѣльцемъ, т.-е. никогда

не можетъ дать всего количества благъ и пользованій, къ какому она способна; также извѣстно, что одинъ трудъ еще менѣе способенъ удовлетворить потребности и желанія индивида. Трудъ и владѣніе, множество и отдѣльность, поэтому, необходимо связаны между собой. Но трудъ предполагаетъ предметъ и съ нимъ владѣніе. Взаимоотношеніе владѣльца и работника не есть только стояніе рядомъ, а обусловленность дѣятельности одного владѣніемъ, волей, дѣятельностью другого; эта обусловленность, заключающаяся въ природѣ производительнаго труда, уже по своему общему понятію не случайна и не произвольна, но независима отъ произвола индивидовъ, какъ сущностью потребности произведенная и природой произведенія необходимо устроенная; и этотъ порядокъ есть организмъ хозяйственной жизни, одинъ изъ элементовъ котораго именуется извѣстнымъ именемъ раздѣленія труда. Поэтому, какъ только движеніе собственности переходитъ предѣлы личной жизни, возникаетъ въ этомъ движеніи органическое единство; въ этомъ единствѣ право поддерживаетъ самостоятельность атомовъ этого движенія, т.-е. отдѣльныхъ собственностей; самое движеніе возникаетъ въ силу общей потребности, внутренняя же природа отдѣльныхъ производствъ даетъ ему опредѣленную организацію. Это органическое единство хозяйственной жизни обозначаютъ проще всего названіемъ національной экономіи или народнаго хозяйства.

Этотъ организмъ хозяйственной жизни находитъ свое болѣе глубокое основаніе въ положеніи, что для достиженія внѣшняго назначенія личности господство личной жизни надъ естественною возможно только въ единствѣ людей. Ученіе о народномъ хозяйствѣ понимаетъ хозяйственную жизнь именно исключительно съ этой точки зрѣнія; оно показываетъ, какъ единство людей ведетъ къ ихъ господству надъ природой, къ богатству.

Но такъ какъ имущество служитъ для осуществленія человѣческаго назначенія вообще, то то же значеніе сохраняетъ оно и для отдѣльныхъ индивидовъ.

Частная собственность побуждаетъ хозяина направлять свои лучшія силы на ея обработку, дѣлающуюся его жизненной задачей; она подчиняетъ себѣ его индивидуальность. Объекты человѣческой дѣятельности вліяютъ на человѣка столько же, сколько онъ на нихъ. Такъ какъ собственность обусловливаетъ развитіе личности, то и мѣра собственности каждаго обусловлена степенью развитія личности. Этими началами соединяется хозяйственная жизнь съ жизнью личною.

Такая зависимость личности отъ объекта приводитъ и къ зависимости тѣхъ, кто не владѣетъ, отъ тѣхъ, кто владѣетъ. Такъ

образуются два класса, существованіе которыхъ никакой теоріей и никакимъ историческимъ движеніемъ не можетъ быть устранено.

Покуда выработанное будетъ составлять собственность, до тѣхъ поръ это противоположеніе будетъ образовывать два большихъ полюса человѣческаго общенія, сближеніе и удаленіе которыхъ составляетъ жизнь этого общенія.

И владѣніе и трудъ не представляются однообразными, а, напротивъ, разнообразными. Это порождаетъ разнообразныя отношенія, въ совокупности своей составляющія общественный порядокъ. Общеніе людей, въ личности государства находящее органическое единство своей воли, въ общественномъ порядкѣ получаетъ такое же твердое, величественное, такое же мощное органическое единство жизни, и это единство, обусловленное распредѣленіемъ благъ, упорядоченное устройствомъ труда, приведенное въ движеніе системой потребностей, и семьей и семейнымъ правомъ связанное съ опредѣленными родами, есть человѣческое общество. Всѣ эти моменты основываются только на понятіи общества; ни одинъ изъ нихъ не достаточенъ самъ по себѣ для пониманія человѣческой жизни, такъ какъ ни одинъ не объемлетъ вполнѣ индивида со всею его жизнью. Только въ понятіи общества конкретное бытіе отдѣльной личности дѣйствительно осуществляется; только въ понятіи общества понятія и науки о благахъ, о трудѣ, о частномъ и народномъ хозяйствѣ, о семьѣ и правѣ получаютъ ихъ высшую общую точку зрѣнія, такъ какъ только здѣсь достигаютъ они высшей точки земной жизни индивида и осуществленія его назначенія.

Давъ, такимъ образомъ, абстрактное понятіе общества, можно опредѣлить, моментомъ какого болѣе общаго понятія является оно, въ свою очередь. Общеніе, какъ предположеніе личнаго и содержащее въ себѣ личное, само есть личное, живое. Но всякая жизнь предполагаетъ взаимодѣйствіе личнаго и безличнаго. Что же въ человѣческомъ общежитіи личное и что безличное? Личнымъ самоопредѣляющимся является въ немъ государство, личный организмъ общей воли. Безличное—то, что получаетъ свой организмъ и свое движеніе не отъ общей воли, слѣдовательно, тотъ общій и твердый порядокъ общенія людей, который устанавливается на почвѣ естественныхъ элементовъ жизни, т.-е. общество. Государство и общество суть оба жизненные элементы человѣческаго общенія. Такъ какъ сущность жизни въ борьбѣ личнаго съ безличнымъ, то содержаніе жизни человѣческаго общежитія составляетъ постоянная борьба государства съ обществомъ, общества съ государствомъ. Абсолютный миръ между ними исключается самимъ понятіемъ жизни, и точно—поглощеніе личнаго безличнымъ, исчезновеніемъ

самостоятельной идеи государства въ обществѣ и его порядкѣ было бы смертью общенія. Кромѣ такой борьбы не можетъ быть другой жизни народа.

Содержаніе жизни общенія опредѣляется принципами государства и общества. Принципъ государства есть главное, основное начало, коимъ оно руководствуется въ своихъ внѣшнихъ отношеніяхъ къ гражданамъ и обществу. Такъ какъ сила государства слагается изъ силъ всѣхъ отдѣльныхъ гражданъ, то и мѣра развитія всѣхъ отдѣльныхъ гражданъ есть мѣра развитія самого государства. Поэтому и принципомъ государства служитъ высшее развитіе всѣхъ отдѣльныхъ гражданъ. А для этого необходимо органическое участіе гражданъ въ его волѣ или тождество духовной жизни его организма съ жизнью гражданина. Это органическое участіе гражданства въ образованіи и опредѣленіи личной воли государства называютъ устройствомъ государства. Право гражданина на это участіе есть политическая свобода. Итакъ, принципъ государства требуетъ государственнаго устройства, конституціи для всѣхъ, свободы для каждаго.

Воля государства проявляется въ дѣйствіи. Эта дѣятельность, насколько она проявляется чрезъ органы государства и составляетъ настоящую внѣшнюю жизнь государства, именуется управленіемъ государства. Согласно принципу государства, задача государственнаго управленія заключается въ осуществленіи средствами государства высшаго развитія гражданъ. Управленіе государства получаетъ, поэтому, свою самую чистую, идеальную, принципомъ государства предписанную форму, когда оно своей единственной задачей ставитъ жизнь всѣхъ гражданъ государства; оно будетъ тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ болѣе будетъ въ состояніи всѣмъ дать средства къ высшему личному развитію. И эти цѣли, какъ опредѣляемыя самой природой государства, достигаются государственнымъ управленіемъ даже безсознательно.

Правда, нѣтъ необходимости, чтобы живое непремѣнно жило; оно можетъ и умирать. Смерть наступаетъ, когда устройство и управленіе не сообразны съ назначеніемъ индивида и государство живетъ поэтому только для себя и для своей личности. Этой смертью умираютъ абсолютныя государства тѣмъ скорѣе и рѣшительнѣе, чѣмъ скорѣе и безвозвратнѣе покидаютъ эту задачу. Покуда же въ устройствѣ и управленіи есть еще гдѣ-нибудь точка, гдѣ проявляется это высшее назначеніе государства, до тѣхъ поръ жизнь и надежда лучшаго еще сохраняются. Можетъ быть такъ, что эта задача исчезнетъ совсѣмъ изъ устройства и только сохранится еще въ управленіи. Исторія знаетъ много примѣровъ такъ

называемаго просвѣщеннаго абсолютизма. Но такъ какъ между устройствомъ и управленіемъ необходимо существуетъ связь, то или изъ такого управленія должно образоваться свободное устройство, какъ это было въ германскихъ государствахъ, или же и управленіе должно поблекнуть, и наступитъ совсѣмъ мертвое состояніе.

И вотъ еще одно явленіе, служащее одновременно объясненіемъ и доказательствомъ вышеизложеннаго положенія и опредѣлившее собою всю исторію происхожденія новыхъ государствъ Европы. Изъ всѣхъ формъ государственнаго устройства королевство—чистѣйшее выраженіе существованія самостоятельнаго, личнаго государства. Оно почти вездѣ пошло навстрѣчу потребностямъ угнетенной части народа; повсемѣстно королевство поднялось, опираясь на естественную поддержку народа, въ развитіи его могущества, и всегда королевства были устойчивѣе тамъ, гдѣ были вѣрнѣе своей государственной идеѣ.

Между тѣмъ какъ вопросъ о принципѣ государства издавна являлся предметомъ научныхъ изслѣдованій, вопросъ о принципѣ общества до сихъ поръ еще никѣмъ не ставился, и можетъ ли въ самомъ дѣлѣ то, что само не есть личное единство, имѣть принципъ своего движенія? Однако, принципъ этотъ дѣйствительно существуетъ, и именно благодаря принципу изложенное выше понятіе общества станетъ жизненнымъ.

И организмъ общества основанъ на потребностяхъ отдѣльной личности, и онъ служитъ ея назначенію—полному и гармоничному личному развитію. Однако, когда государство для этой цѣли соединяетъ индивидовъ въ личное единство, общество сочетаетъ только индивидовъ съ индивидами. Поэтому, между тѣмъ какъ государство стремится къ осуществленію человѣческаго назначенія единствомъ, общество есть, напротивъ, отношеніе индивидовъ къ индивидамъ, образующее основу развитія.

Но такъ какъ индивидъ своею индивидуальною силою для осуществленія своей цѣли можетъ сдѣлать лишь весьма немногое, то онъ стремится къ пользованію силами другихъ, къ тому, чтобы и другіе ему служили. Такая служба предполагаетъ з а в и с и м о с т ь. Зависимость же основывается на в л а д ѣ н і и матеріаломъ и орудіями труда. Такимъ образомъ установленіемъ в л а д ѣ н і я и з а в и с и м о с т и общеніе превращается въ общество, и принципъ общества составляетъ интересъ, въ которомъ сосредоточивается дѣятельность каждаго отдѣльнаго лица въ отношеніи къ другимъ, интересъ подчиненія дѣятельности другимъ своимъ цѣлямъ.

Итакъ, принципъ государства—возвышеніе всѣхъ индивидовъ къ полнѣйшей свободѣ, къ полнѣйшему личному развитію; прин-

ципъ общества—подчиненіе индивидовъ другъ другу, осуществленіе цѣлей однихъ индивидовъ насчетъ зависимости отъ нихъ другихъ. Эти принципы прямо противоположны, какъ полюсы. Ихъ взаимная борьба и составляетъ все содержаніе жизни человѣческаго общенія. Однако, противоположность принциповъ государства и общества не приводитъ все-таки къ простому взаимному отрицанію, такъ какъ противоположность эта не абсолютная: общая основа обоихъ принциповъ—понятіе личности. Поэтому борьба ихъ приводитъ не къ уничтоженію, а къ закономѣрному движенію человѣческаго общенія.

Понятіе государства подробнѣе выяснено Штейномъ въ общей части его ученія объ исполнительной власти [1]).

Государство есть высшая форма личности. Оно не есть ни установленіе, ни требованіе права, ни нравственная форма, ни логическое понятіе. Оно имѣетъ не назначеніе, но и жизнь. Оно не можетъ быть ни доказано, ни обосновано, какъ и человѣческое „я". Оно есть тотъ великій, властный фактъ, что общеніе человѣческое внѣ самаго общенія и надъ нимъ имѣетъ собственное самостоятельное бытіе. Государство зарождается и умираетъ. Его судитъ Богъ въ исторіи.

Государство—высшая форма личности. Въ чемъ же заключается его превосходство? Конечно, не въ томъ, чтобы оно имѣло другое содержаніе и другія формы—тогда оно не было бы личностью. Превосходство его въ томъ, что личные моменты, являющіеся въ отдѣльныхъ личностяхъ лишь въ зародышѣ, неясно и въ неразвитомъ видѣ, въ государствѣ представляются самостоятельными съ особенной, собственной формой и содержаніемъ и съ особеннымъ назначеніемъ для цѣлаго, организмами.

Сущность личности въ томъ, что она сама служитъ себѣ основой. Сознаніе этой основы и составляетъ личное „я". Но это „я" существуетъ не только въ себѣ и чрезъ себя; оно существуетъ и во внѣ и опредѣляется внѣшнимъ міромъ на тысячу ладовъ. Чтобы быть самоопредѣляющимся существомъ, личность должна этому опредѣленію ея внѣшнимъ міромъ придать такой образъ, чтобы она стала опредѣленіемъ „я" самимъ собой. Это и есть истинное самоопредѣленіе. Оно проявляется сначала въ самомъ „я" какъ воля; затѣмъ и во-внѣ какъ дѣйствіе, осуществляющее волю. Насколько самоопредѣленіе становится дѣйствіемъ и тѣмъ подчиняетъ себѣ внѣшній міръ, мы называемъ его жизнью.

[1]) Die Verwaltungslehre. 2 Ausg. I Theil. Die Vollziehende Gewalt. Allg. Theil. Das verfassungsmässige Verwaltungsrecht. 1889.

Этими элементами личности объясняются и элементы государства. „Я“ государства, не находящее себѣ самостоятельнаго проявленія въ индивидѣ, въ государствѣ выступаетъ какъ самостоятельный органъ въ главѣ государства, получающемъ свою совершеннѣйшую форму въ королевствѣ,

Воля государства также отдѣляется и получаетъ особый органъ—законодательное собраніе. Актъ волеопредѣленія, въ отдѣльномъ человѣкѣ неясно различимый, расчленяется въ государствѣ на два самостоятельныхъ обособленныхъ момента: обсужденія и рѣшенія. Самый актъ воли государства называютъ—закономъ; процессъ его образованія—законодательствомъ.

Разъ образовавшись, воля государства самостоятельно вторгается во внѣшній міръ. И для этого, для дѣйствія, государство имѣетъ особый органъ, надѣленный также волею желать исполненія закона, и силой дѣйствовать въ его исполненіе. Этотъ органъ именуется исполнительной властью. Выраженіе его воли—указъ; его дѣйствіе—исполненіе. Указъ есть желаніе воли законодателя; исполненіе—осуществленіе этой воли.

Но отношеніе исполненія къ законодательству не представляется исключительно пассивнымъ подчиненіемъ. Исполненіе самостоятельно настолько, насколько самостоятельны внѣшнія условія, въ которыхъ ему приходится дѣйствовать. Какъ примѣненіе воли государства къ конкретнымъ условіямъ внѣшней дѣйствительности, исполненіе является управленіемъ.

Содержаніе управленія такъ же обширно и разнообразно, какъ и содержаніе жизненныхъ отношеній, составляющихъ среду его дѣйствія. Группировка получающихся такимъ образомъ задачъ управленія составляетъ его систему. Она слагается изъ: 1) государственнаго хозяйства; 2) правосудія, и 3) внутренняго управленія.

Что касается различія формъ правленія, то Штейнъ различаетъ монархію и республику и основываетъ ихъ различіе на различіи въ соотношеніи общества и государства.

Мы знаемъ уже, каковы, по Штейну, принципы государства и общества—свобода и зависимость. Для полнаго господства государственной идеи свободы надъ общественною рознью имущихъ и неимущихъ, приводящей къ зависимости, надо найти государственной власти представителя, стоящаго выше всѣхъ общественныхъ интересовъ.

Нѣтъ человѣка, чуждаго вовсе общественныхъ интересовъ. Поэтому поставить человѣка выше этихъ интересовъ, внѣ всякой отъ нихъ зависимости, не въ моменты только духовнаго возбужденія, не для одного только какого-либо геройскаго подвига,

но во всей его жизни, въ юности и старости, со всѣми его чувствами и со всею его волею, возможно лишь однимъ способомъ. Надо дать ему столь могущественное, роскошное, блестящее, недосягаемое положеніе, чтобы передъ нимъ исчезали всѣ общественные интересы. Надо дать ему больше того, чѣмъ онъ можетъ пользоваться, такъ, чтобы все, къ чему стремятся всѣ, для него лично не имѣло бы никакой цѣны. При такихъ условіяхъ носитель государственной власти будетъ поставленъ внѣ и выше общественныхъ интересовъ, приводящихъ къ зависимости.

Но обезпечить такую независимость отъ общества только лично правителю еще мало. Надъ человѣкомъ всегда имѣютъ большую власть семейныя, родственныя связи. Полная независимость и самостоятельность представителя государственной власти будетъ достигнута только подъ условіемъ наслѣдственной власти и выдѣленія въ силу этого изъ общественной зависимости и семьи монарха.

Всѣ эти условія предполагаютъ установленіе наслѣдственной монархіи, лучшей, по мнѣнію Штейна, формы правленія, совершеннѣйше всего осуществляющей идею государства, его принципъ—свободу.

Всему этому противорѣчитъ обыкновенное пониманіе республики. На первый взглядъ она представляется въ самомъ дѣлѣ самымъ свободнымъ и благороднымъ устройствомъ. Государственная власть присвоивается въ республикѣ не отдѣльному лицу, стоящему надъ обществомъ, а всей совокупности гражданъ въ цѣломъ. Воля государства образуется изъ живой воли всѣхъ согражданъ, и тутъ каждый, дѣйствительно подчиняясь государству, остается лично свободнымъ.

По всему этому, на первый взглядъ, республика представляется самой простой и естественной формой государства. Если оставаться на почвѣ чисто абстрактныхъ разсужденій, то нельзя и понять, какъ можетъ существовать еще какая-либо другая форма правленія, такъ какъ всякая другая противорѣчитъ не только свободѣ, но и самой истинѣ. Въ идеѣ народнаго верховенства, безъ сомнѣнія, есть нѣчто возвышенное. Въ своей абстрактной формѣ она болѣе всего соотвѣтствуетъ нравственному достоинству человѣческой личности, полнѣе всего удовлетворяетъ идеалу свободы.

Но все это такъ только при совершенно отвлеченномъ пониманіи общества какъ простой совокупности равныхъ и независимыхъ между собой личностей. При конкретномъ осуществленіи этой идеи въ общественной средѣ, съ ея реальными условіями

неравенства и взаимной зависимости, получается нѣчто совсѣмъ иное. Народъ, которому въ республикѣ присвоивается верховенство, не представляетъ собою въ дѣйствительности простой совокупности равныхъ и свободныхъ личностей. Каждый народъ состоитъ изъ бѣдныхъ и богатыхъ, зависимыхъ другъ отъ друга. А разъ въ обществѣ нѣтъ самостоятельной надъ общественными интересами и общественной рознью стоящей власти, а само общество является верховновластвующимъ, то экономическое неравенство сказывается съ полною силой и неуклонно приводитъ къ порабощенію владѣльческимъ классомъ массы неимущихъ. Народное верховенство превращается на дѣлѣ во власть имущихъ надъ неимущими. Республика, представляющаяся въ абстрактномъ пониманіи идеальной формой правленія, въ конкретномъ своемъ осуществленіи даетъ совершенное искаженіе нравственной идеи государства, призваннаго осуществлять свободу, а не порабощеніе личности капиталу. Отъ такого подчиненія, по мнѣнію Штейна, можетъ спасти личность монархически устроенное государство.

§ 36. Чичеринъ.

По ученію Гегеля, діалектическое развитіе, составляющее общій законъ всего сущаго, совершается послѣдовательно въ трехъ опредѣленіяхъ: тезисъ, антитезисъ, синтезисъ. Чичеринъ различаетъ четыре опредѣленія. Діалектическое развитіе, по его мнѣнію, совершается въ трехъ же ступеняхъ, но въ четырехъ опредѣленіяхъ. „Дѣйствія разума двояки: соединеніе и раздѣленіе. Поэтому опредѣленія единства и множества суть основныя начала разума при познаніи какого бы то ни было предмета. Но эти два противоположныя опредѣленія, въ свою очередь, связываются двумя противоположными путями: посредствомъ соединенія и посредствомъ раздѣленія. Первое даетъ конкретное сочетаніе единаго и многаго; второе—ихъ отношеніе. Эти четыре начала представляютъ двѣ перекрещивающіяся противоположности. Они образуютъ общую логическую схему для познанія всякаго предмета. Ту же схему можно представить и въ видѣ трехъ послѣдовательныхъ логическихъ ступеней, изъ которыхъ средняя разбивается на два противоположныя опредѣленія. Если мы за исходную точку примемъ конкретное сочетаніе, то, разнимая его, мы получимъ два противоположныхъ опредѣленія, выражающихъ единство и множество, а связывая ихъ опять, мы дойдемъ до ихъ отношенія. Наоборотъ, начавши съ отношенія, мы перейдемъ къ двумъ про-

тивоположнымъ началамъ, другъ къ другу относящимся, а затѣмъ и къ конкретному ихъ сочетанію. Тѣ же ступени получаются, если мы начнемъ съ другой, перекрещивающейся противоположности" [1]).

Сообразно съ такимъ признаніемъ не трехъ, а четырехъ опредѣленій, Чичеринъ видоизмѣняетъ и все ученіе Гегеля о правѣ. У Гегеля различается право и мораль, какъ противоположности, и нравственность, какъ ихъ конечное соединеніе. У Чичерина праву и морали предпосылается еще общежитіе, какъ первоначальное единство. У Гегеля три общественныхъ союза: семья, гражданское общество, государство; у Чичерина семья опять-таки представляетъ первоначальное единство, а противоположности образуютъ гражданское общество и церковь. У Гегеля въ государствѣ три власти: королевская, исполнительная (обнимающая собою и судебную) и законодательная; у Чичерина — четыре: правительственная, законодательная, судебная и королевская.

Замѣна трехъ опредѣленій Гегеля четырьмя имѣетъ очень важное значеніе, большее, чѣмъ это можетъ показаться съ перваго взгляда. Формула Гегеля содержитъ въ себѣ несомнѣнно моментъ поступательнаго развитія, эволюціи. Единство тутъ дается только послѣднимъ, третьимъ опредѣленіемъ; въ предыдущихъ противоположныхъ опредѣленіяхъ его еще нѣтъ. Слѣдовательно, единство тутъ приходитъ какъ нѣчто новое, дается какъ результатъ поступательнаго движенія. Поэтому вся гегелевская система имѣетъ эволюціонистическій характеръ.

У Чичерина, благодаря его четыремъ опредѣленіямъ, этотъ эволюціонистическій моментъ совершенно устраняется. И у него все сводится къ діалектическому движенію, но движеніе это у него не поступательное, а вращательное, циклическое. Съ его формулой нельзя уйти впередъ, а топчешься на одномъ мѣстѣ. „Діалектическій законъ, говоритъ онъ, влечетъ за собою совпаденіе конца съ началомъ" [2]), а потому-то онъ и признаетъ одинаково возможнымъ, какъ мы видѣли, начинать съ каждаго изъ четырехъ опредѣленій. Разъ конецъ совпадаетъ съ началомъ, нѣтъ, собственно говоря, ни начала, ни конца, а только безысходный кругъ.

„Будущее, по его мнѣнію, не готовитъ человѣческому разуму новыя, невѣдомыя доселѣ откровенія: оно не даетъ намъ ничего существеннаго, чего бы не было въ прошедшемъ". Поэтому въ

---

[1]) Основанія логики и метафизики, стр. 7, 8.

[2]) Исторія политическихъ ученій, IV, стр. 577.

исторіи мысли г. Чичеринъ видитъ только „постоянное повтореніе однихъ и тѣхъ же воззрѣній“ [1]).

Четыре различныхъ элемента г. Чичеринъ усматриваетъ во всякомъ общежитіи, независимо отъ различныхъ его формъ; таковы именно, власть, законъ, свобода и общая цѣль. Каково же діалектическое соотношеніе этихъ моментовъ? „Свобода и законъ,— таковы противоположные элементы общественной жизни; одинъ элементъ личный, другой отвлеченно общій. Они приводятся къ единству общественною властью. Власть даетъ обществу первоначальное, внѣшнее единство; общая цѣль даетъ ему единство внутреннее, окончательное. Поэтому этотъ четвертый элементъ всякаго общества есть вмѣстѣ послѣдній и высшій, ибо онъ связываетъ всѣ остальные“. Различію этихъ элементовъ соотвѣтствуетъ и различіе общественныхъ союзовъ. Въ семьѣ „преобладаетъ начало общей цѣли“, а государство „представляетъ собою преимущественно начало власти“ [2]).

Такъ какъ власть даетъ только „первоначальное, внѣшнее единство“, а цѣль—„единство внутреннее, окончательное“, то слѣдовало бы, казалось, ожидать, что не государство, а семья должна быть признана высшимъ человѣческимъ союзомъ. Однако, и у Чичерина, какъ и у Гегеля, „государство господствуетъ надъ всѣми остальными союзами“, государство есть „верховный, державный, владычествующій союзъ“ [3]), возвышающійся надъ другими союзами“ [4]). „Низшую ступень составляетъ союзъ естественный, семейство, которое въ первоначальномъ единствѣ содержитъ всѣ человѣческія цѣли и обнимаетъ всю человѣческую жизнь. Среднюю ступень образуютъ два противоположные союза, отвлеченно-общій и частный, церковь и гражданское общество: одна,—стремящаяся обнять весь міръ и выйти даже за предѣлы земного бытія, другое,—стремящееся, напротивъ, къ раздробленію на мелкія единицы; послѣднюю и высшую ступень составляетъ опять единый союзъ, государство, которое призвано объединить всю человѣческую жизнь, а потому заключаетъ въ себѣ всѣ человѣческія цѣли“ [5]). Такимъ образомъ, соотношеніе различныхъ общественныхъ союзовъ оказывается какъ разъ обратнымъ соотношенію преобладающихъ въ нихъ элементовъ. Но это не смущаетъ г. Чичерина. Діалектическая формула въ четырехъ опредѣленіяхъ мо-

---

[1]) Исторія политическихъ ученій, I, стр. 3.

[2]) Исторія политическихъ ученій, I, стр. 7 и 8.

[3]) Курсъ государств. науки, ч. I. Общее госуд. право, стр. 3.

[4]) Тамъ же, стр. 7.

[5]) Исторія политическихъ ученій, I, стр. 9.

жетъ быть поворачиваема какъ угодно. Признавъ семью „низшей ступенью“, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ признаетъ ее „идеаломъ человѣческаго общества“ [1]).

У самого Гегеля, какъ мы видѣли, идея развитія въ значительной степени заслонялась унаслѣдованными отъ школы естественнаго права понятіями. Выставленная г. Чичеринымъ замѣна трехъ опредѣленій четырьмя не только не исправляетъ въ этомъ отношеніи ученія Гегеля, а, напротивъ, приводитъ къ совершенному отрицанію идеи поступательнаго развитія и замѣняетъ ее безысходнымъ діалектическимъ вращеніемъ, отождествляющимъ конецъ съ началомъ.

Внесенное Чичеринымъ измѣненіе въ логическую схему Гегеля отозвалось также и на степени стройности и цѣльности общаго построенія ученія о государствѣ. У Гегеля отдѣльныя схемы сами собой связываются въ одно стройное цѣлое, какъ цѣпляющіяся одно за другое звенья. При трехъ опредѣленіяхъ второе является отрицаніемъ перваго. Поэтому послѣднее опредѣленіе каждой отдѣльной тріады можетъ служить началомъ новой тріады, представляющей не повтореніе предшествующей, а дальнѣйшее развитіе идеи. Четырехчленныя же схемы Чичерина не могутъ переходить одна въ другую. Это замкнутые круги, лишь наложенные другъ на друга, но ничѣмъ внутренно между собою не связанные. Послѣдняя ступень діалектическаго развитія одного понятія не можетъ у него стать основой развитія другого. Такъ какъ вторую ступень у Чичерина составляетъ не отрицаніе, а разложеніе на два противоположныхъ опредѣленія, то, начавъ съ послѣдней ступени по его четырехчленной схемѣ, придешь не къ новому понятію, а къ тому же старому, только въ обратномъ порядкѣ. Если понятіе общей цѣли есть синтезъ закона и свободы, то, принявъ общую цѣль первой ступенью, на второй ступени разложенія на противоположности, мы, конечно, ничего другого получить не можемъ, какъ тѣ же законъ и свободу.

Отдѣльные вопросы, составляющіе содержаніе „Курса государственной науки“, не связаны между собой какъ послѣдовательныя ступени развитія единой логической схемы. Курсъ предполагается составить не изъ четырехъ, а изъ трехъ частей, да и самое отношеніе этихъ трехъ частей, „общаго государственнаго права“, „политики“ и „ученія объ обществѣ“, вовсе не совпадаетъ съ соотношеніемъ отдѣльныхъ элементовъ схемы. Между ними нѣтъ ни взаимной противоположности, ни объединяющаго сочетанія.

[1]) Собственность и государство, II, стр. 194.

Различеніе въ каждомъ общежитіи четырехъ основныхъ элементовъ—власти, свободы, закона, цѣли—не представляетъ лишь частной поправки къ системѣ Гегеля. Это совершенно новое къ нему дополненіе, совершенно мѣняющее общій духъ ученія Гегеля. У Гегеля единственной основой права признается только свобода [1]), такъ что и абстрактное право, и мораль, и нравственность съ семействомъ, гражданскимъ обществомъ, государствомъ,—все это только отдѣльные моменты діалектическаго развитія свободы. У Чичерина сама свобода превращается въ одинъ лишь частный моментъ діалектическаго развитія общежитія, подчиненный началамъ власти и общей цѣли.

Подчиненіе свободы началу власти вытекаетъ не только изъ общаго соотношенія основныхъ элементовъ общежитія, но и изъ того, что Чичеринъ въ частности говоритъ о свободѣ въ государствѣ. Свободу онъ различаетъ личную и политическую. Политическая свобода служитъ единственной дѣйствительной гарантіей свободы личной. Но политическія права могутъ и должны принадлежать не всякому, а только способнымъ (37) [2]). Судьею же политической способности гражданъ признается только „установленная государственная власть“ (45). При такихъ условіяхъ, безъ сомнѣнія, „въ концѣ концовъ личныя права находятся въ полной зависимости отъ государственной власти“. „Власть есть высшій порядокъ, которому лицо должно подчиняться“ (37).

Гегель признавалъ существованіе только положительнаго права. Предметомъ изученія философіи права являлась для него идея свободы, какъ она осуществляется въ преходящихъ историческихъ формахъ положительнаго права [3]). Чичеринъ и въ этомъ отношеніи расходится съ нимъ, признавая на ряду съ положительнымъ закономъ существованіе и естественнаго, могущаго имѣть непосредственное практическое дѣйствіе. „Положительный законъ составляетъ частное приложеніе закона естественнаго“. Правда, „естественный законъ остается идеаломъ, но не абсолютною нормою положительнаго закона. Къ этому ограниченію присоединяется то, что сознаніе естественнаго закона не всегда одинаково. Онъ прилагается настолько, насколько онъ сознается государствомъ“ (28). Однако, есть случаи, когда естественный законъ самъ по

[1]) Philosophie des Rechts, § 4: „Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so dass die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur ist“.

[2]) Въ скобкахъ указываются страницы Общаго государственнаго права.

[3]) Philosophie des Rechts, § 3.

себѣ можетъ получить обязательную силу, восполняя законъ положительный. Это бываетъ: 1) черезъ посредство установленныхъ властей. Не издавая положительнаго закона, власть можетъ въ своихъ частныхъ рѣшеніяхъ руководствоваться естественнымъ закономъ, за недостаткомъ положительнаго. 2) Естественный законъ получаетъ обязательную силу, когда нѣтъ ни положительнаго закона, ни власти, его установляющей. Это случается, напримѣръ, при первоначальномъ устройствѣ государства, когда власть еще не установлена, а также при пресѣченіи династій или при государственныхъ переворотахъ. Здѣсь, по естественному закону, власть принадлежитъ народу, ибо онъ остается единственнымъ представителемъ государства“ (29).

У читателя, конечно, не можетъ не явиться при этомъ недоумѣніе: какая же это власть принадлежитъ народу въ тѣхъ случаяхъ, когда власти еще вовсе не существуетъ, и какимъ образомъ безъ власти можно все-таки говорить о государствѣ, когда именно власть составляетъ отличительный признакъ государства? Но что еще важнѣе, всѣ эти разсужденія представляютъ прямое воспроизведеніе блаженной памяти договорной теоріи государства,— теоріи, противъ которой именно Гегель возставалъ съ особенной силой. Если государство—необходимый историческій фактъ, не зависящій отъ человѣческаго произвола, если власть государственная мыслима только въ государствѣ, какъ можно говорить о „случаяхъ“ „первоначальнаго устройства государства“ и о принадлежности государственной власти до устройства государства кому бы то ни было?

Все это очевидный отзвукъ старыхъ до-гегелевскихъ естественно-правовыхъ теорій, и едва ли я ошибусь, сказавъ, что къ этому привело г. Чичерина не что другое, какъ именно выставленная имъ замѣна гегелевской діалектической формулы четырьмя опредѣленіями, вмѣсто трехъ.

Вторая ступень діалектическаго развитія понятія общежитія состоитъ, какъ мы видѣли, по ученію г. Чичерина, изъ двухъ противоположностей: свободы и ограничивающаго ее закона. Но изъ такого именно соотношенія естественной свободы и естественнаго закона исходили всѣ теоріи естественнаго права. Законъ является тутъ, какъ нѣчто предсуществующее власти, ее само собою обусловливающее. Поэтому ограничивающій свободу законъ не можетъ быть закономъ положительнымъ, онъ по необходимости долженъ быть признанъ закономъ естественнымъ.

Въ отличіе отъ старыхъ теорій естественнаго права, г. Чичеринъ признаетъ, однако, только естественный законъ и отри-

цаетъ существованіе естественныхъ субъективныхъ правъ. По его словамъ „не можетъ быть и рѣчи о такъ называемыхъ прирожденныхъ или естественныхъ правахъ человѣка. Это воззрѣніе заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Свобода не можетъ считаться неприкосновеннымъ правомъ, ибо законъ всегда ея касается, ограничивая ее во имя чужой свободы и общественной пользы, и судьею этихъ ограниченій можетъ быть только самъ законъ, какъ высшее начало, а не подчиненное ему лицо. Если мы взглянемъ на право человѣка, то увидимъ, что нѣтъ ни одного, котораго бы законъ не могъ ограничить или даже уничтожить въ данномъ случаѣ" (34). „Идеалъ свободы —идеалъ односторонній, ибо утвержденіе и развитіе свободы не есть единственная цѣль государства; она должна быть согласована съ другими высшими началами. Такимъ высшимъ, нежели свобода, началомъ объявляется „общее благо" (35).

Аргументацію эту едва ли можно признать убѣдительной. Я самъ не сторонникъ естественныхъ правъ, но полагаю, что отрицаніе ихъ необходимо предполагаетъ отрицаніе и естественнаго закона. Если же существуетъ естественный законъ, ограничивающій нашу свободу, существованіе естественныхъ правъ, имъ обусловленныхъ, получается само собой. Г. Чичеринъ доказываетъ не невозможность существованія естественныхъ правъ, а только необходимость ихъ ограниченія чужой свободой и общей пользой. Но доказать, что права ограничены, не значитъ еще доказать, что ихъ нѣтъ.

Къ тому же понятіе „общаго блага", какъ это признаетъ и самъ г. Чичеринъ, „есть начало измѣнчивое, подверженное колебаніямъ и толкованіямъ" (63). При подчиненіи начала свободы этому совершенно неопредѣленному началу, отъ свободы, признаваемой необходимымъ основнымъ элементомъ всякаго общежитія, можетъ очень легко ничего не остаться. Нельзя также не замѣтить, что если „нѣтъ ни одного права, котораго бы законъ не могъ уничтожить", то совершенно непонятнымъ представляется, почему національзація земли причисляется къ „тѣмъ празднымъ фантазіямъ, которымъ нѣтъ мѣста въ наукѣ" (209), и какимъ образомъ въ юридическомъ порядкѣ различаются „учрежденія двоякаго рода: одни, носящія на себѣ временный и мѣстный характеръ, другія, имѣющія значеніе постоянное и всеобщее, одни относительныя, другія абсолютныя", и право собственности „какъ коренное юридическое начало" отнесено къ разряду абсолютныхъ правъ? [1]). Какъ согласить абсолютный характеръ собственности

[1]) Собственность и государство, I, 154, 155.

съ тѣмъ, что „нѣтъ ни одного человѣческаго права, которое было бы безусловно неприкосновеннымъ“ (35). Вѣдь абсолютный и безусловный—одно и то же.

Основныхъ элементовъ всякаго общежитія, какъ мы уже знаемъ, г. Чичеринъ признаетъ четыре: власть, какъ первоначальное единство, свобода и законъ, какъ противоположности, и общая цѣль, какъ окончательное объединеніе. Но почему именно таково должно быть ихъ соотношеніе,—остается непонятнымъ. Съ діалектической формулой г. Чичерина вполнѣ было бы согласно и такое соотношеніе: общая цѣль, какъ основа соединенія, свобода и власть, какъ противоположныя опредѣленія второй ступени діалектическаго движенія, и законъ, какъ послѣдняя, третья ступень. Какъ-то странно въ общей цѣли видѣть не основу, а вѣнецъ развитія общества; въ законѣ—только переходный моментъ, а не идеалъ государственнаго порядка.

Да и самъ авторъ, обращаясь къ разсмотрѣнію отдѣльныхъ элементовъ государства въ подробности, начинаетъ именно съ общей цѣли и вообще не выдерживаетъ послѣдовательно принятой имъ схемы элементовъ общежитія. „Свобода“ замѣняется тутъ „гражданами“. Но если можно еще говорить о противоположности закона и свободы, то какая же противоположность между гражданами и законами? Авторъ основывается на томъ, что свобода есть свобода гражданъ; но вѣдь точно такъ же и общая цѣль есть общая цѣль тѣхъ же гражданъ; а въ республикѣ и въ смѣшанныхъ формахъ правленій имъ принадлежитъ и самая власть. Разсуждая такимъ образомъ, можно всѣ элементы замѣнить однимъ понятіемъ гражданъ. Къ тому же, говоря о гражданахъ, авторъ говоритъ о нихъ не только, какъ о субъектахъ свободы, но и какъ о субъектахъ обязанности, а между тѣмъ самъ же считаетъ противоположеніе права и обязанности тождественнымъ [1]) съ противоположеніемъ свободы и закона. И, конечно, граждане немыслимы съ одними правами безъ обязанностей. Но отсюда само собой слѣдуетъ, что понятіе гражданина не эквивалентно понятію свободы; напротивъ, оно представляетъ сочетаніе элементовъ свободы и закона.

Если ужъ замѣнять свободу гражданами, то и антитезой къ нимъ, какъ къ лицамъ, слѣдовало бы выставить территорію, какъ вещь. Да авторъ и самъ непосредственно вслѣдъ за гражданами даетъ разсмотрѣніе „государственной области“, помѣщая ее та-

---

[1]) Исторія политическихъ ученій, I, стр. 7. Право и обязанность, свобода и законъ—таковы противоположные элементы общественной жизни.

кимъ образомъ въ ряду элементовъ государства. Онъ, впрочемъ, оговаривается, что, будучи вещью, она не входитъ въ союзъ, какъ составной элементъ, но является необходимымъ его придаткомъ (50). Г. Чичеринъ не объясняетъ, однако, въ какомъ отношеніи подобный „придатокъ" находится къ выставленной имъ діалектической схемѣ въ четырехъ опредѣленіяхъ, претендующей на безусловное значеніе, какъ „общая схема для познанія всякаго предмета". По словамъ самого автора „изъ самихъ терминовъ (этой схемы) ясно, что внѣ этого ничего быть не можетъ, каково бы ни было содержаніе". Поэтому „основная задача познанія заключается въ томъ, чтобы, разложивъ предметъ на составные элементы, построить ихъ такъ, чтобы они подходили подъ логическую схему" [1]).

Какимъ же образомъ при разложеніи государства на составные элементы, сверхъ четырехъ опредѣленій логической схемы, оказывается еще какой-то „придатокъ"? Не означаетъ ли это косвеннаго признанія самимъ авторомъ несостоятельности его схемы?

Сомнѣніе это тѣмъ болѣе имѣетъ за собою основанія, что въ классификаціи „образовъ правленія" общая схема уже совершенно не выдержана. Г. Чичеринъ указываетъ, правда, что различіе монархіи, аристократіи, демократіи и смѣшанныхъ формъ обусловливается преобладаніемъ въ нихъ элементовъ власти, закона, свободы, общей цѣли, но сопоставленіе это представляется совершенно необоснованнымъ. Законность, конечно, гораздо полнѣе осуществляется въ смѣшанныхъ формахъ, нежели въ аристократіяхъ. Вѣдь самъ же г. Чичеринъ утверждаетъ, что единственная гарантія правъ есть участіе гражданъ въ осуществленіи власти, а аристократическій строй предполагаетъ какъ разъ устраненіе большинства гражданъ отъ всякаго участія въ политической власти. Въ доказательство преобладанія въ аристократіи законности авторъ приводитъ только одно, чрезвычайно странное соображеніе: „Основное начало этого образа правленія заключается въ высшей способности, а такъ какъ государственная способность состоитъ главнымъ образомъ въ разумѣніи законовъ, управляющимъ человѣческими обществами, то аристократія представляетъ преимущественно элементъ законнаго порядка" (141). Совершенно непонятно, почему способность предполагаетъ именно пониманіе законовъ, а не общей цѣли; почему пониманіе законовъ обезпечиваетъ ихъ дѣйствительное соблюденіе. Понимать и соблюдать,— это двѣ вещи совершенно различныя. Къ тому же тутъ, очевидно, имѣются въ виду законы естественные, потому что не въ пони-

[1]) Основанія логики и метафизики, стр. 7—9.

манія же аристократами ими самими издаваемыхъ положительныхъ законовъ заключается ихъ особенная способность. Естественный же законъ, по словамъ автора, дѣйствуетъ не безусловно: „временныя и случайныя потребности требуютъ видоизмѣненія естественнаго закона“ (29). Очевидно, пониманіе этихъ потребностей также важно для политической способности, какъ и пониманіе естественнаго закона. Повидимому, авторъ выставилъ законность характерной особенностью аристократіи, а не смѣшанной формы правленія, только потому, что ему надо было смѣшанную форму признать высшею формою, а иначе этого не выходило бы. Между тѣмъ и общая цѣль скорѣе составляетъ характерную особенность демократіи, гдѣ властвуетъ общая воля всего народа.

Но, и при всѣхъ этихъ натяжкахъ, принятая г. Чичеринымъ классификація образовъ правленія совершенно не укладывается въ четыре термина логической схемы. Основное его дѣленіе есть дихотомія: всѣ образы правленія онъ дѣлитъ на государственные и негосударственные. Это противоположность, но соотвѣтствующихъ ей „первоначальнаго единства“ и „окончательнаго соединенія“ не обрѣтается. Негосударственныя формы—это тѣ, когда „государство находится подъ вліяніемъ другихъ союзовъ“: союза родового, гражданскаго общества или религіознаго союза (108). Негосударственныхъ формъ получается четыре, потому что, сообразно преобладанію одного изъ господствующихъ въ гражданскомъ обществѣ началъ, собственности или договора, подчиненіе государства гражданскому обществу порождаетъ двѣ различныя политическія организаціи: вотчину или вольную общину. Но государственныхъ формъ оказывается не четыре, а пять: монархія, аристократія, демократія, смѣшанная республика и ограниченная монархія.

При разсмотрѣніи другихъ вопросовъ общаго государственнаго права авторъ уже совсѣмъ забываетъ про свою логическую схему. Третья книга, посвященная „правамъ и обязанностямъ гражданъ“, распадается не на четыре главы, какъ того слѣдовало бы ожидать соотвѣтственно четыремъ элементамъ схемы, а на семь; пятая книга—„объ управленіи“—на десять. Книга четвертая содержитъ четыре главы, но соотношеніе ихъ вовсе не соотвѣтствуетъ терминамъ схемы; первая глава тутъ „виды законовъ“; вторая—„законодательство“; третья—„судебная власть“, и четвертая—„судоустройство и судопроизводство“. Но, очевидно, законодательство и судебная власть не представляютъ противоположности, которая бы объединялась въ „судоустройствѣ“.

То же самое замѣчается и въ анализѣ частныхъ вопросовъ каждой книги. Такъ, напр., личныя права гражданъ подводятся подъ слѣдующія восемь рубрикъ: 1) личная свобода; 2) неприкосновенность дома, бумагъ и писемъ; 3) свобода и неприкосновенность собственности; 4) свобода промысловъ и занятій; 5) свобода совѣсти; 6) свобода слова, заключающая въ себѣ также свободу преподаванія и свободу печати; 7) свобода собраній и товариществъ; 8) право протеста (201). Въ этомъ перечнѣ рѣшительно нельзя найти хотя бы отдаленнаго соотвѣтствія пресловутой схемѣ. Сколько бы противоположностей мы между собой ни перекрещивали, такихъ восьми опредѣленій невозможно получить. Говоря о судебной власти и судѣ, авторъ точно также совершенно забываетъ о своей схемѣ, не указывая никакихъ противоположностей и примиряющихъ ихъ единствъ. И такихъ примѣровъ можно найти въ новой книгѣ г. Чичерина сколько угодно.

Я останавливаюсь на этомъ не потому только, что самъ авторъ приписываетъ выставленной имъ логической схемѣ безусловное значеніе, но и потому еще въ особенности, что положенія свои по всѣмъ вопросамъ теоріи государственнаго права онъ выставляетъ только какъ логически необходимые выводы діалектическаго развитія понятій, ничѣмъ другимъ ихъ не подтверждая и не обосновывая. Авторъ такъ увѣренъ въ исключительномъ методологическомъ достоинствѣ своей схемы, что фактическія данныя представляются ему чѣмъ-то совершенно второстепеннымъ, едва заслуживающимъ вниманія. Только этимъ можно объяснить встрѣчающіяся у него мѣстами поразительныя фактическія погрѣшности. Напримѣръ, на стр. 205 говорится, будто бы Habeas coprus act „нѣсколько разъ подтверждался и пополнялся, въ послѣдній разъ въ 1679 году“, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности въ 1679 году онъ былъ только что впервые изданъ, а дополнительныя къ нему узаконенія появились въ 1816 и 1842 годахъ. На стр. 198 утверждается, будто бы „у насъ“ распространеніе или нераспространеніе натурализаціи на малолѣтнихъ дѣтей „предоставляется на волю отца“, между тѣмъ какъ дѣйствующее наше законодательство допускаетъ вступленіе въ русское подданство дѣтей, родившихся до натурализаціи, только по достиженіи ими совершеннолѣтія. На стр. 189 разсказывается, будто бы въ Германской имперіи существуетъ какое-то имперское собраніе и въ довершеніе, въ скобкахъ, приводится нѣмецкое названіе: Reichsversammlung, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности никакого Reichsversammlung нѣтъ и никогда не было, а существуетъ Reichstag. На стр. 344 читаемъ, будто бы для преданія министровъ

суду „въ конституціонной монархіи требуется согласіе монарха“, а на дѣлѣ король въ этихъ случаяхъ не имѣетъ даже права помилованія.

Я не стану удлинять этого списка примѣровъ. Читатель и такъ согласится со мной, что появленіе подобныхъ погрѣшностей у такого ученаго автора можетъ быть объяснено только вытекающимъ изъ чрезмѣрнаго увлеченія отвлеченными схемами невниманіемъ къ фактическимъ даннымъ.

Все сказанное до сихъ поръ относится собственно къ тѣмъ пріемамъ, какими г. Чичеринъ думаетъ установить, въ противоположность „преходящимъ колебаніямъ общественнаго мнѣнія“, незыблемыя начала „строгой науки“. Но новая его книга, какъ систематическій курсъ общаго государственнаго права, представляетъ не одинъ только методологическій интересъ: читатель найдетъ въ ней и весьма богатое содержаніе.

Что больше всего возвышаетъ достоинство ея содержанія, это — вполнѣ опредѣленныя и строго продуманныя убѣжденія автора. Политическія воззрѣнія свои онъ высказывалъ уже не разъ и прежде. Но до сихъ поръ это дѣлалось имъ преимущественно въ полемической формѣ. Въ Исторіи политическихъ ученій мы знакомились съ собственными воззрѣніями г. Чичерина только изъ критическаго разбора излагаемыхъ имъ чужихъ ученій. Въ позднѣйшей книгѣ — „Собственность и государство“ — всѣ силы автора направлены на опроверженіе теорій соціализма. Въ болѣе положительной формѣ изложилъ онъ свои взгляды въ „Народномъ представительствѣ“, но по одному лишь частному вопросу. Вышедшее въ 1894 году „Общее государственное право“ впервые даетъ полное систематическое изложеніе политическихъ воззрѣній г. Чичерина.

Все сочиненіе распадается на пять книгъ: первая книга озаглавлена „Существо и основные элементы государства“ (стр. 1—104). Тутъ дается опредѣленіе государства, разсматриваются его элементы, отношеніе его къ другимъ союзамъ, а также происхожденіе и разрушеніе государствъ. Вторая книга посвящена „государственному устройству“ (стр. 105—195), т.-е. установленію классификаціи формъ правленія и характеристикѣ каждой изъ нихъ. Въ заключеніе говорится о сложныхъ государствахъ. Въ третьей книгѣ разсматриваются „права и обязанности гражданъ“ (стр. 196—297). Здѣсь же говорится о корпораціяхъ, сословіяхъ и объ отношеніи государства къ церкви. Четвертая книга имѣетъ своимъ предметомъ „законодательство и судъ“ (стр. 298—338) и, наконецъ, въ пятой излагается ученіе объ „управленіи“

(стр. 339—481): задачи управленія, отношеніе управленія къ закону и суду, должности и служба, организація управленія, мѣстнаго и центральнаго, и отдѣльныя отрасли управленія.

Таковы внѣшнія рамки изложенія. Все оно проникнуто внутренне одной руководящей идеей: стремленіемъ согласовать начала власти и свободы. Сообразно съ этимъ, идеаломъ государственнаго устройства г. Чичеринъ признаетъ конституціонную монархію. „Въ этой политической формѣ выражается полнота развитія всѣхъ элементовъ государства и гармоническое ихъ сочетаніе. Идея государства достигаетъ здѣсь высшаго развитія“ (стр. 161). „Общество, по своей природѣ, раздѣляется на противоположные элементы. Монархъ же представляетъ непоколебимый центръ, охраняющій интересы не той или другой части, а всего государства, которое въ немъ сознаетъ себя какъ единое тѣло.—Таково политическое значеніе монархіи. Отсюда то глубокое уваженіе, которое питали и питаютъ къ ней народы. Они видятъ въ монархѣ представителя высшаго порядка и единой общественной цѣли, безпристрастнаго судью, возвышающагося надъ частными интересами. Онъ является для нихъ высшимъ символомъ отечества. Только легкомысліе можетъ относиться къ нему съ пренебреженіемъ. Власть составляетъ, однако же, только первую, но не единственную потребность государства. Сильная власть всегда необходима; но высшее общественное развитіе требуетъ, чтобы она удѣляла возлѣ себя мѣсто и свободѣ. Вслѣдствіе этого къ монархическому началу присоединяется элементъ народный, выражающійся въ представительствѣ“ [1]). При этомъ народное представительство должно распадаться на двѣ палаты, сообразно различію аристократическаго и демократическаго элементовъ общества. Но и устройство выборовъ въ нижнюю палату отнюдь не должно быть основано „на чисто демократическомъ началѣ всеобщей подачи голосовъ“. „Гораздо болѣе согласно съ истинною цѣлью государства, хотя также не можетъ быть признано безусловно нормальнымъ, совершенно обратное, т.-е. исключеніе чистой демократіи изъ политическаго представительства и призваніе къ нему однихъ среднихъ классовъ на основаніи болѣе и менѣе высокаго ценза“ [2]). Частная собственность, въ особенности недвижимая собственность, необходимое основаніе конституціоннаго строя. „Если бы когда-либо всѣ земли сдѣлались достояніемъ казны, то о конституціонной монархіи не могло бы

[1]) Собственность и государство, II, стр. 358, 359.
[2]) Тамъ же, стр. 362.

уже быть рѣчи. Тутъ оставался бы только выборъ между самодержавіемъ, лишеннымъ самой существенной нравственной поддержки и опоры, и демократіею, въ рукахъ которой находилось бы громадное государственное достояніе съ всеподавляющимъ вліяніемъ на весь промышленный бытъ. И то и другое политически немыслимо" [1]). Да и вообще политическія права необходимо обусловлены собственностью. „Между правами гражданскими и политическими есть существенная разница. Гражданское право принадлежитъ гражданину въ его личной сферѣ, независимо отъ другихъ. Участіе же въ правленіи даетъ ему вліяніе на судьбу всѣхъ; ему ввѣряется извѣстная власть. Поэтому политическое право имѣетъ характеръ общественный; оно составляетъ не только проявленіе человѣческой свободы, но вмѣстѣ извѣстное отправленіе государственнаго организма. Поэтому здѣсь гражданинъ получаетъ права, только когда онъ способенъ сдѣлаться органомъ государства, то-есть, когда онъ носитъ въ себѣ сознаніе высшихъ началъ и можетъ прилагать это сознаніе къ дѣйствительности" (39). Каковы же признаки способности? „Нѣкоторые изъ этихъ признаковъ вытекаютъ изъ естественнаго состоянія людей, а потому имѣютъ постоянное значеніе, другіе зависятъ отъ измѣняющагося состоянія общества" (40). Постоянное значеніе имѣютъ полъ, возрастъ, здравый разсудокъ. Къ измѣняющимся условіямъ авторъ относитъ рожденіе отъ извѣстныхъ родителей, занятія, независимое общественное положеніе, образованіе, но, дойдя до имущества, замѣчаетъ, что „оно заключаетъ въ себѣ всѣ предыдущія условія, кромѣ рожденія. Достатокъ даетъ возможность образованія, а вмѣстѣ независимость положенія и матеріальное обезпеченіе, избавляющее отъ физическаго труда и оставляющее достаточный досугъ для умственнаго развитія и ближайшаго ознакомленія съ государственными вопросами. Зажиточные классы суть образованные классы. Вмѣстѣ съ тѣмъ, ставя человѣка въ разнообразныя отношенія, матеріальный достатокъ развиваетъ въ немъ болѣе широкіе взгляды на общественный бытъ; онъ внушаетъ и привязанность къ порядку, составляющему необходимое условіе матеріальнаго благосостоянія. У кого ничего нѣтъ, тому нечѣмъ и дорожить" (41).

Устройство конституціонной монархіи предполагаетъ, по мнѣнію г. Чичерина, раздѣленіе верховной власти, и притомъ онъ различаетъ четыре власти: правительственную, законодательную, судебную (173) и „четвертая власть, власть умѣряющая или

---

[1]) Тамъ же, стр. 361.

княжеская, которая, при раздѣленіи власти, представляетъ государственное единство, воздерживаетъ партіи, успокоиваетъ страсти, охраняетъ права и интересы меньшинства, имѣя всегда въ виду высшее благо цѣлаго, а не какой-либо части. Король, возвышаясь надъ всѣми, есть ключъ конституціоннаго правленія и высшій представитель государства" (стр. 182). „Если мы сравнимъ, говоритъ г. Чичеринъ въ другомъ мѣстѣ [1]), эти различныя отрасли власти съ основными элементами общежитія, то увидимъ, что правительственная власть имѣетъ въ виду осуществленіе государственной цѣли, судебная—охраненіе свободы и права, законодательная — установленіе закона; наконецъ, монархъ является представителемъ чистаго начала власти. При этомъ взглядѣ мы поймемъ и отношеніе конституціонной монархіи къ другимъ образамъ правленія. Конституціонная монархія представляетъ сочетаніе различныхъ элементовъ и приведеніе ихъ къ идеальному единству".

Напротивъ, Гегель совершенно иначе смотрѣлъ на значеніе народнаго представительства. Онъ не считалъ необходимымъ условіемъ участія въ народномъ представительствѣ особой способности къ завѣдыванію государственными дѣлами.

Сводить участіе народа въ дѣлахъ государственнаго управленія къ началу большей способности едва ли правильно. Если исходить изъ того положенія, что завѣдываніе государственными дѣлами должно быть ввѣряемо непремѣнно способнѣйшимъ, то, конечно, придешь не къ представительному правленію, а, какъ Платонъ, къ правленію однихъ только мудрецовъ. Съ точки зрѣнія большей способности нелѣпа не только всеобщая подача голосовъ, но и ограниченное самымъ высокимъ имущественнымъ цензомъ избирательное право. Способнѣйшими, конечно, всегда окажутся тѣ, кто всецѣло посвящаютъ себя государственной дѣятельности, какъ жизненному призванію, пріобрѣтаютъ въ силу того спеціальныя знанія и бо̀льшій практическій навыкъ, а не представители, избранные крупными собственниками, лишь мимоходомъ, между другими дѣлами, принимающіе временное участіе въ обсужденіи вопросовъ государственной жизни.

Дѣйствительное объясненіе того значенія, какое въ развитіи государственной жизни имѣетъ „народный элементъ", кроется вовсе не въ большей способности, а совсѣмъ въ другомъ началѣ. И на него очень мѣтко указалъ не кто иной, какъ именно Гегель [2]). Главное основаніе необходимости и пользы народнаго

[1]) Исторія политическихъ ученій, IV, стр. 601, 602.

[2]) Philosophie des Rechts, § 301. Die Gewährleistung, die für das allgemeine Beste und die öffentliche Freiheit in den Ständen liegt,—liegt in derjenigen Wir-

представительства онъ видѣлъ въ томъ, что имъ установляется контроль, и притомъ публичный контроль дѣятельности правительства, ожиданіе котораго уже напередъ заставляетъ правительство относиться къ дѣламъ съ большимъ вниманіемъ и добросовѣстностью. А для дѣйствительности такого контроля требуется вовсе не особая способность и „досугъ“, обусловленный зажиточностью, а именно заинтересованность. Поэтому всякій заинтересованный въ надлежащемъ веденіи государственнаго управленія,—а таковы всѣ граждане,—можетъ притязать на участіе въ политическихъ правахъ.

Такимъ образомъ и въ этомъ вопросѣ уклоненіе отъ воззрѣній Гегеля не придало политическому ученію г. Чичерина большей правильности и глубины.

§ 37. Органическая школа.

Съ половины прошлаго столѣтія вліяніе Гегеля въ юридической литературѣ смѣняется вліяніемъ такъ называемой органической школы. Ея основатель былъ мало извѣстный въ свое время Краузе [1]) (1781—1832). Его система была совершенно заслонена блестящимъ успѣхомъ Гегелевой философіи; къ тому же это было только видоизмѣненіе Шеллинговой системы въ ея послѣдней формѣ, и притомъ изложенное совершенно неудобочитаемымъ языкомъ. Краузе задался цѣлью избѣжать всякихъ неологизмовъ и вполнѣ онѣмечить нѣмецкій языкъ и сдѣлалъ его непонятнымъ и для самихъ нѣмцевъ. Ученіе его о правѣ получило въ половинѣ прошлаго столѣтія большое распространеніе благодаря трудамъ Редера и Аренса.

Въ противоположность господствовавшему въ XVII и XVIII столѣтіяхъ механическому міровоззрѣнію Краузе выставляетъ органическое, распространяя его въ частности и на человѣческое

---

kung, welche die zu erwartende Censur Vieler und zwar eine öffentliche Censur mit sich führt, schon im Voraus die beste Einsicht auf die Geschäfte und vorzulegenden Entwürfe zu verwenden und sie nur den reinsten Moriven gemäss einzurichten.

[1]) Karl Christian Friedrich Krause. Grundlage des Naturrechts, 1803; Abriss des Systems der Rechtspilosophie, 1821; Das System der Rechtsphilosophie, 1874; Grundlage des Naturrechts, 1890; Der Erdrechtbund, 1893; Vorlesungen über Naturrecht, 1892; о немъ: Lindemann. Uebersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre Krause's, 1839; Hohlfeld. Die Krausesche Philosophie, 1879; Martin. Krauses Leben, Lehre und Bedeutung, 1881; 1885; Reis. Krause als Philosoph und Freimaurer, 1894.

общество. Подобно тому, какъ въ организмѣ отдѣльные органы или функціи его находятся между собою въ неразрывной связи, такъ что благосостояніе или пораженіе одного органа, одной функціи отзывается на всѣхъ другихъ, точно такое же соотношеніе существуетъ и въ общественной жизни. Въ чемъ же состоитъ это соотношеніе? Краузе, по мнѣнію его послѣдователей, принадлежитъ особенная заслуга въ томъ, что онъ нашелъ выраженіе этому соотношенію. Онъ говоритъ, что это соотношеніе заключается въ томъ, что всѣ части организма взаимно себя обусловливаютъ, какъ равно и все цѣлое обусловливаетъ всѣ части, въ свою очередь, обусловливающія цѣлое. Это понятіе объ обусловливаніи [1]), заимствованное изъ естественнаго организма, перенесено было и на общественный союзъ. Между тѣмъ какъ школа естественнаго права относилась къ обществу, какъ аггрегату, совокупности индивидовъ, отношенію между людьми придавала чисто механическій характеръ, такъ что задачей права являлось только устраненіе столкновеній между отдѣльными индивидами, органическая школа поступаетъ совершенно иначе. Она заботится, напротивъ, о томъ, чтобы каждый человѣкъ „обусловливалъ" возможность развитія другого, и считаетъ этотъ фактъ вытекающимъ изъ самой природы общества. Подобно тому, какъ идеалъ нормальнаго состоянія организма заключается въ томъ, чтобы онъ функціонировалъ такъ, чтобы имъ обусловливалось свободное развитіе каждаго отдѣльнаго органа, и всѣ отдѣльные органы, въ свою очередь, обусловливали свободное развитіе всего цѣлаго, точно такъ же и общественный союзъ долженъ быть такимъ образомъ устроенъ, чтобы дѣятельность каждаго отдѣльнаго члена не только не мѣшала дѣятельности другихъ, но чтобы она являлась и положительнымъ условіемъ развитія для всѣхъ остальныхъ. Въ виду того, что мы всѣ зависимъ другъ отъ друга, мы не только не должны нарушать благосостоянія другихъ, но и должны способствовать ему, по мѣрѣ нашихъ силъ, т.-е. относиться къ другимъ не только отрицательно, но и положительно. Въ этомъ взглядѣ органической школы на отношенія членовъ общественнаго союза, а слѣдовательно, и на право и заключается ея важная заслуга, потому что она расширяетъ понятіе права сравнительно со школой естественнаго права. Но этимъ не исчер-

[1]) Bedingheit—Краузе отличаетъ его отъ Bedingtheit—обусловленности, обозначающей состояніе того, что обусловлено; Bedingheit, напротивъ, обозначаетъ все отношеніе, включая и обусловливающее и обусловливаемое: Bedingheit ist das Verhältniss, dass das Sein oder Nichtsein des Einen untrennbar vereint ist mit dem Sein oder Nichtsein des andern. System, 48—50.

пывается заслуга органической школы: и въ отношенiи къ другимъ вопросамъ, напр., вопросу о происхожденiи права, она также стоитъ выше всѣхъ предшествовавшихъ теорiй. Между тѣмъ какъ школа естественнаго права, раздвояя право на естественное и положительное, послѣднее считаетъ возникшимъ изъ воли людей, которые произвольно, по соглашенiю, создаютъ это право, а другiя школы впали въ другую односторонность, признавая, что право развивается совершенно независимо отъ воли людей или изъ народнаго духа (историческая школа), или вслѣдствiе логическаго развитiя объективнаго духа (Гегель), органическая школа признаетъ необходимыми элементами развитiя права какъ субъективные, такъ и объективные элементы, какъ волю людей, такъ и объективныя жизненныя отношенiя. Поэтому, по воззрѣнiю органической школы на право, послѣднее не является неизмѣннымъ и одинаковымъ всегда и вездѣ, потому что субъективный элементъ вноситъ характеръ свободы въ развитiе права, но, съ другой стороны, люди не могутъ произвольно измѣнять самую природу житейскихъ отношенiй, а могутъ только опредѣлять эти отношенiя въ томъ или другомъ направленiи.

Признавая человѣка въ его жизни и дѣятельности обусловленнымъ окружащей его средой и его отношенiями къ другимъ людямъ, органическая школа тѣмъ не менѣе признавала волю человѣка свободной и дѣятельность его неподчиненной закону причинной связи. Условiе не должно смѣшивать съ причинностью. Условiе само по себѣ дѣлаетъ только возможнымъ то, что дѣйствительно осуществляется въ силу привходящей причины. Поэтому, если право требуетъ, чтобы были даны условiя разумной жизни личности и общества, это не значитъ, чтобы безъ собственной дѣятельности личности или общества они получили все имъ необходимое, а дѣлаетъ только для нихъ возможнымъ самимъ осуществить свои разумныя цѣли. Только то, чего отдѣльныя лица и общества не могутъ достигнуть сами, должно быть имъ дано другими. Но условiе не должно превращаться въ причину и уничтожать самоопредѣленiе и свободу. Условiе дѣлаетъ нѣчто только возможнымъ, оставляя мѣсто свободѣ; причина производитъ его необходимымъ образомъ, исключая свободу.

Такимъ различiемъ условiя и причины органическая школа думала согласить зависимость человѣка отъ внѣшнихъ условiй съ его свободой. Но въ дѣйствительности подобное противоположенiе условiя и причины совершенно несостоятельно. Оно есть не болѣе какъ воспроизведенiе того, какъ Вольфъ въ своей онтологiи, въ главѣ de causis, §§ 881—884, различалъ principium fiendi и

principium essendi. Principium fiendi, опредѣляетъ онъ, есть ratio actualitatis alterius; e. gr. si lapis calescit; ignis aut radii solares sunt rationes, cur carol lapidi insit. Principium essendi est ratio possibilitatis atlerius: in eodem exemplo, ratio possibilitatis, cur lapis calorem recipere possit, est in essentia seu modo compositionis lapidis.

Условіе Краузе совершенно то же, что principium essendi Вольфа, и потому къ ученію органической школы объ условіи вполнѣ примѣняются тѣ возраженія, которыя сдѣлалъ еще Шопенгауеръ противъ различенія principiorum fiendi et essendi. Различеніе Вольфа, говоритъ онъ, основано на томъ, что одно изъ обстоятельствъ, причиняющихъ нагрѣваніе камня, а именно извѣстныя свойства камня, представляются болѣе постоянными и потому долѣе могутъ ожидать привхожденія другихъ сопричиняющихъ обстоятельствъ—дѣйствія огня или солнца. Какъ свойства камня, такъ и соприкосновеніе его съ огнемъ суть слѣдствія цѣлой цѣпи причинъ, но только совпаденіе обоихъ обстоятельствъ,— и подходящихъ свойствъ камня, и соприкосновенія его съ огнемъ,— производитъ такое состояніе, которое является причиной его нагрѣванія, и тутъ нѣтъ вовсе мѣста тому, что Вольфъ называетъ principium essendi [1]).

Эти возраженія Шопенгауера вполнѣ примѣнимы и къ выставленному Краузе различію условія и причины. И оно такъ же несостоятельно, какъ и Вольфово различіе principiorum fiendi et essendi. Но, если отбросить это различіе, ученіе органической школы неизбѣжно приводитъ, какъ мы показали, къ безысходному противорѣчію.

Изъ послѣдователей Краузе самымъ выдающимся и самымъ извѣстнымъ былъ Аренсъ [2]).

Разсматривая положеніе человѣка на свѣтѣ, мы видимъ, что, подобно всѣмъ конечнымъ существамъ, онъ во всѣхъ отношеніяхъ обусловленъ, такъ какъ ни въ какомъ онъ не представляется самодовлѣющимъ. Самое обиліе данныхъ ему силъ и способно-

---

[1]) Schopenhauer. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, S. 18—19.

[2]) Heinrich Ahrens (1808—1874), принялъ въ 1831 г. участіе въ возстаніи въ Геттингенѣ, бѣжалъ въ Парижъ, читалъ тамъ лекціи о нѣмецкой философіи со временъ Канта, въ 1834 г. приглашенъ въ Брюссельскій университетъ, въ 1850 г.—въ Грацъ, въ 1859 г.—въ Лейпцигъ. Cours du droit naturel, 1838, 5 éd., 1849; Naturrecht, 6 Aufl. 1870—71; Juristische Encyklopädie, 1858. О немъ: Chauffard, Essai critique sur les doctrines philosophiques, sociales et religieuses de Henri Ahrens, 1880.

стей еще усиливаетъ его зависимость и его потребность въ помощи развитію его способностей. Вмѣстѣ съ тѣмъ человѣку присуща способность чаять, вѣрить, познавать Безконечное и Безусловное и направлять свою волю къ возможному освобожденію себя отъ ограничивающихъ его условій. Поэтому природа человѣка двойственна: онъ конеченъ и во всѣхъ отношеніяхъ обусловленъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ въ немъ сказывается безконечное и безусловное начало. Это внутреннее противорѣчіе человѣческой природы разрѣшается тѣмъ, что человѣкъ самъ свободно ставитъ цѣль своей жизни. Въ цѣли соединяется для людей конечное съ безконечнымъ. Тѣмъ, что онъ еще не есть, онъ долженъ стать. Въ цѣли соединяетъ онъ настоящее съ будущимъ, и будущее раскрывается передъ нимъ какъ безконечное, ибо человѣческія цѣли сами безконечны и никогда, ни въ какой конечной жизни не могутъ вполнѣ осуществиться.

Вѣчная цѣль человѣка не можетъ быть только одна—совершенство, полное воплощеніе его сущности. Но эта единая цѣль выражается въ дѣятельности людей въ различныхъ отдѣльныхъ стремленіяхъ, такъ что если общимъ образомъ можно сказать, что вся дѣятельность людей управляется стремленіемъ ихъ къ благу, то, рядомъ съ высшимъ благомъ, можно указать рядъ низшихъ благъ, которыя являются подчиненными цѣлями человѣка. Эти цѣли вытекаютъ изъ свойства человѣческой природы. Такъ какъ человѣкъ прежде всего есть самостоятельное отдѣльное существо, то потребности вытекаютъ, во-первыхъ, изъ природы индивида, каковы: потребность охраненія жизни, здоровья и чести. Но въ то же время человѣкъ есть и существо общежительное; поэтому на ряду съ индивидуальными являются и потребности общественной жизни, каковы: языкъ, религія, наука и искусство. Такимъ образомъ являются двѣ группы благъ, частныхъ, подчиненныхъ, которыя сводятся къ одному высшему благу—воплощенію человѣческаго идеала. Обѣ эти группы благъ Аренсъ называетъ матеріальными благами; но рядомъ съ ними еще существуетъ третья группа благъ, уже не матеріальныхъ, а формальныхъ, которыя не представляютъ собою особыхъ благъ, а суть только модальности, формы осуществленія блага въ жизни. Таковы именно право и нравственность.

Нравственность есть такой образъ дѣйствія, когда человѣкъ безусловно осуществляетъ добро ради добра; нравственныя требованія суть безусловныя требованія, обращенныя къ свободному самоопредѣленію. Но на ряду съ нравственностью существуетъ еще другая форма осуществленія блага, имѣющая въ отличіе отъ

нравственности дѣло не съ чистымъ стремленіемъ къ благу, а съ разнообразными условіями, отъ которыхъ зависитъ осуществленіе блага въ жизни — таково право. Аренсъ опредѣляетъ его какъ совокупность необходимыхъ для осуществленія разумныхъ цѣлей жизни условій, создаваемыхъ человѣческой волей (das Ganze der zur Vollführung der vernünftigen Lebenszwecke durch die menschliche Willensthätigkeit herzustellenden Bedingnisse), или, въ болѣе краткой формѣ, какъ совокупность условій согласной съ разумомъ, т.-е. нравственно-доброй жизни отдѣльныхъ людей и человѣческаго общества. Въ этомъ опредѣленіи заключаются три момента: объективный—разумная цѣль жизни; субъективный—дѣятельность человѣческой воли, и отношеніе между обоими — моментъ обусловленности, условія. Изъ нихъ самый важный для понятія права — моментъ условія. Условіе вообще все то, чѣмъ опредѣляется существованіе или дѣятельность чего-либо другого. Но право объемлетъ собою только тѣ условія, которыя создаются дѣятельностью воли, слѣдовательно, подъ понятіе права не подходятъ условія, независимыя отъ человѣческой воли, создаваемыя Богомъ или внѣшней природой.

Условіе не слѣдуетъ смѣшивать со средствомъ. Средство есть относительное благо, служащее осуществленію другого блага, признаваемаго цѣлью. Отношеніе средства къ цѣли есть одностороннее отношеніе подчиненія низшаго блага высшему. Понятіе же условія объемлетъ оба момента—и обусловленіе и обусловленность, и активный и пассивный, и, слѣдовательно, предполагаетъ взаимное отношеніе.

Признавъ человѣческую личность обусловленной окружающей ее средой, естественной и общественной, органическая школа послѣдовательно должна была прійти къ воззрѣніямъ прямо противоположнымъ индивидуализму теорій естественнаго права. Это особенно сильно сказалось въ политическомъ ея ученіи. Аренсъ [1]) въ обоснованіе и объясненіе понятія государства кладетъ не понятіе индивидуальной личности, а понятіе человѣчества.

Человѣчество, по его опредѣленію, есть высшее и самое глубокое единство Бога, духа и природы, гармоническій синтезъ творенія, наиболѣе развитой въ своихъ функціяхъ и органахъ организмъ. Отдѣльные общественные союзы суть органы, предназначенные къ осуществленію различныхъ функцій единаго общаго организма человѣчества, таковы: семья, община, народъ, государство, союзъ государствъ. Всѣ эти органы и сами суть организмы.

---

[1]) Organische Staatslehre, 1850.

Въ частности государство есть органъ права и стоитъ къ человѣчеству въ такомъ же отношеніи, какъ право къ общей цѣли человѣческой жизни.

ГЛАВА III.

Французскіе философы начала XVIII-го столѣтія.

---

§ 38. Реакціонныя ученія [1]).

Въ началѣ XVIII-го столѣтія во Франціи выдвинулся цѣлый рядъ реакціонныхъ политическихъ ученій, представлявшихся прямымъ отрицаніемъ либеральныхъ индивидуалистическихъ системъ восемнадцатаго вѣка.

Первымъ представителемъ этого реакціоннаго направленія долженъ быть названъ Сенъ-Мартенъ [2]), писавшій въ самомъ концѣ XVIII вѣка. Онъ одинаково отвергалъ теорію и Гоббеса и Руссо. Сила господствуетъ только надъ животными, а не надъ людьми. Съ другой стороны, по какому праву люди могли бы заключать общественный договоръ, когда не они сами себя создали и не принадлежатъ сами себѣ? Установленіе общественнаго порядка превышаетъ человѣческія силы. Основа общественнаго порядка въ семьѣ и религіи, а то и другое опирается на волю Божію: въ ней истинный источникъ всякой власти. Власть, не имѣющая божественнаго происхожденія, незаконна. Монархія 1775 года была незаконна такъ же, какъ и республика 1795 года. Монархія основывалась на силѣ, республика на верховенствѣ народа; но со времени грѣхопаденія ни о какомъ верховенствѣ людей не можетъ быть и рѣчи. Истинный, законный правитель только ставленникъ Божій.

---

[1]) Damiron. Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX siècle. 1828, 1834; Ferraz. Études sur la philosophie en France, 2 vol. Traditionalisme et Ultramontanisme. 1880, 1886; Faguet. Politiques et moralistes du XIX siècle. 1881; Adam. La philosophie en France, première moitié du XIX siècle. 1894.

[2]) Claude de Saint-Martin (1743—1804). Des Erreurs et de la Vérité, 1775. Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française, an III (1795); Éclair sur l'association humaine, an IV (1796); Réflexions d'un observateur sur la question par l'Institut: Quelles sont les institutions les plus propres à fonder la morale d'un peuple? an VI (1798). Caro. Essai sur la vie et la doctrine de Saint-Martin.

Дальнѣйшее развитіе это ученіе получило въ произведеніяхъ Де-Мэстра [1]), возстающаго прежде всего противъ превозвышенія человѣческой воли, какъ это дѣлалъ Руссо. Человѣкъ, въ силу грѣхопаденія, имѣетъ совершенно искаженную волю. Необходимо, чтобы она была управляема свыше. Общество не создается людьми, ни личной волей человѣка, ни коллективной, такъ какъ народъ столь же безсиленъ къ этому, какъ и индивидъ. Общество есть произведеніе необходимости. Правительство не установляется милостью народовъ. Законъ не выражаетъ вообще общей воли: законъ только потому и законъ, что истекаетъ изъ высшей воли. Конституціи не вырабатываются сознательно и не могутъ быть выражены на бумагѣ. Словомъ, въ отношеніи къ общественному порядку человѣкъ совершенно пассивенъ; онъ пассивенъ въ особенности тогда, когда думаетъ дѣйствовать самостоятельно, въ тревожные періоды исторіи, какова была французская революція. Никогда дѣйствіе Провидѣнія не сказывалось съ бо̀льшею силою. Никогда роль человѣка не была болѣе приниженной. Такимъ образомъ, де-Мэстръ, подобно Паскалю, думаетъ видѣть въ тѣхъ именно дѣйствіяхъ, коими человѣкъ всего болѣе гордится, вящшее доказательство его ничтожества.

Неспособный образовать общество, основать правительство, установить законъ, руководить событіями, человѣкъ не можетъ также создать языкъ. Языкъ не человѣческое изобрѣтеніе. Заблужденіе въ этомъ очень опасно для человѣка: такъ, имя, данное имъ новой власти или новому установленію, тѣмъ самымъ ихъ обезсиливаетъ. Одинъ только Богъ можетъ именовать, устраивать общество, законодательствовать, руководить дѣлами міра.

Верховенство, исходя отъ Бога, выражая собою Бога, по своей природѣ абсолютно. Формы могутъ мѣняться, но велѣнія верховной власти всегда безповоротны. Фактическими властителями являются законные государи, но для ихъ легитимности они должны производить свою власть по уполномочію отъ папы, какъ представителя Бога на землѣ. Непогрѣшимость папы не только богословская, но и общая истина. Оспаривать ее значило бы нару-

[1]) Joseph de Maistre, comte (1753—1821), савойскій посланникъ въ Петербургѣ 1803—1817 гг. Étude sur la souveraineté написанъ въ 1794—1797, напечатанъ въ 1870 г.; Soirées de St.-Pétersbourg, ou le gouvernement temporel de Providence, начато въ 1802 году, напечатано въ 1821 г.; Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines. 1810. Du Pape. 1829; Oeuvres complètes, 14 vol. 1884—1887. О де-Мэстрѣ: A. de Margerie, J. de Maistre. 1882; Fr. Paulhan, J. de Maistre et sa philosophie. 1893.

шать законы міра. Философія XVIII вѣка рѣзко противопоставляла человѣческую личность природѣ; де-Мэстръ приближаетъ ее къ природѣ, дабы сильнѣе отмѣтить безконечное разстояніе, отдѣляющее ее отъ Бога.

Проникнутый богословскимъ ученіемъ о грѣхопаденіи, де-Мэстръ все зло въ мірѣ объясняетъ какъ грѣхъ и искупленіе грѣха. Отсюда суровый характеръ его оправданія смертной казни, войны, инквизиціи, даже самой революціи, въ которой онъ видитъ наложенную на французское общество кару. Но вмѣстѣ съ тѣмъ самымъ строгимъ образомъ критикуетъ онъ требованія революціонныхъ собраній, притязанія на естественныя права человѣка и гражданина, основываемыя на общемъ понятіи природы человѣка. Нѣтъ общаго, пригоднаго всѣмъ народамъ права. Устойчивыя учрежденія создаются только медленно, исторической жизнью народовъ. Лучшая форма государственнаго устройства монархія, такъ какъ она вѣрнѣйшій снимокъ божественнаго міроправленія. Но надъ всѣми народами и монархами папа долженъ имѣть абсолютную власть и быть высшимъ судьей между воюющими и между угнетаемыми и угнетающими. Де-Мэстръ былъ отчасти иллюминатомъ и мечталъ объ общемъ оживленіи и возстановленіи значенія религіи.

Бональдъ [1]) сводилъ все къ началу троичности: причины, средства и дѣйствія. Въ космологіи Богъ опредѣляется какъ причина, движеніе—какъ средство, тѣла—какъ дѣйствіе. Въ государствѣ этому соотвѣтствуютъ правительства, чиновники, подданные; въ семьѣ—отецъ, мать, дѣти. Общество устанавливается естественно, а не произвольно. Человѣкъ по природѣ своей общительное существо. Въ общественномъ порядкѣ имѣютъ больше значенія обязанности, чѣмъ права, и вмѣсто провозглашенія правъ, какъ это было сдѣлано въ 1789 году, лучше было бы провозгласить обязанности, наложенныя Богомъ на людей. Верховная власть происходитъ не отъ народа, а отъ Бога. Власть есть воля, которая рѣшаетъ и дѣйствуетъ для сохраненія общества. Выраженіе этой воли называется закономъ, ея исполненіе управленіемъ. Общество живетъ

---

[1]) Vicomte Louis de Bonald (1754—1840), депутатъ, а затѣмъ и пэръ въ эпоху реставраціи. Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civilisée, 1796; 4 éd. 1860; Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, 1817; Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison, 1802; 5 éd. 1857; Oeuvres complètes, 12 vol. 1817—1830; 3 éd. 7 vol. 1857—75. О немъ: J. Simon. Rev. des deux Mondes. Aug. 1844. Bonald. De la vie et des écrits de Bonald, 1853.

и развивается; имѣетъ свое дѣтство, юность, зрѣлость. Устройство общества такъ же необходимо опредѣляется его природой, какъ тяготѣніе—природой тѣлъ. Современные философы строятъ философію индивидуальную, философію „меня“ (la philosophie du moi), Бональдъ хотѣлъ построить философію соціальную, философію „насъ“ (la philosophie du nous, si je peux ainsi parler). Государственное устройство онъ вполнѣ уподобляетъ семейному. По его мнѣнію, система политическаго общества, въ своихъ принципахъ не могущая быть примѣненной къ семейному общенію, ложна и противна природѣ.

Ламеннэ [1]), католическій аббатъ, былъ сначала пламеннымъ защитникомъ папства, которое онъ думалъ поставить во главѣ всемірной демократіи. Но въ 1834 году онъ былъ осужденъ римской куріей за смѣлыя идеи, высказанныя имъ въ его Paroles d'un croyant, и съ тѣхъ поръ онъ сдѣлался страстнымъ противникомъ католической церкви.

Ламеннэ былъ основателемъ философскаго скептицизма въ XIX столѣтіи. Онъ находилъ, что болѣзнью вѣка являлось иное духовное состояніе, нежели атеизмъ, а именно религіозное безразличіе. Причиной постепеннаго перехода человѣчества отъ теизма къ деизму и затѣмъ къ атеизму и наконецъ къ индифферентизму онъ считалъ потерю человѣческимъ разумомъ довѣрія къ самому себѣ; переходя отъ одного самообмана къ другому, онъ приходитъ наконецъ къ совершенному невѣрію. Для противодѣйствія этой болѣзни надо ограничить притязанія разума, и для этой цѣли Ламеннэ оживляетъ доводы послѣдователей Пиррона. Онъ думаетъ, что разумъ сбитъ съ пути ложными философскими системами, а предоставленный самому себѣ придетъ самъ къ дѣйствительной истинѣ. Но подъ разумомъ онъ понимаетъ не субъективный разумъ, а присущій человѣчеству общій разумъ. Христіанство только особая форма этой естественной интуиціи. Истина заключена не въ церкви, а въ человѣчествѣ. Поэтому Ламеннэ до конца жизни остался теократомъ, призывающимъ на землю божественное правленіе. Только послѣ 1834 года онъ сталъ при-

[1]) Lamennais, Robert (1782—1854). Essai sur l'indifférence en matière de religion, 4 vol., 1817—1823, 1869; Paroles d'un croyant, 1834, 1890; Esquisse d'une philosophie, 4 vol., 1841—1846; Oeuvres complètes, 10 vol., 1836—1837; Oeuvres inédites et correspondance, 2 vol., 1876. О немъ: Paganel. Examen critique des opinions de Lamennais, 2 v., 1825. Lacordaire. Considérations sur le système philosophique de Lamannais, 1834. O. Bardage. La Philosophie de Lamannais, 1869. C. Spuller. Lamennais, 1892.

знавать единственнымъ хранителемъ божественной истины уже не папу, а человѣчество. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ стремился создать новую раціоналистическую философію. Онъ признавалъ двѣ основныя формы бытія: конечную и безконечную, которыя не могутъ быть выведены одна изъ другой. Богъ и вселенная не могутъ быть доказаны. Задача философіи въ отношеніи къ нимъ только въ познаніи, а не въ доказательствахъ. Въ ученіи о троичности Божества онъ видитъ указаніе на три свойства Божества. Чтобы быть, надо имѣть возможность существовать: отсюда мощь. Чтобы быть, надо затѣмъ быть чѣмъ-нибудь опредѣленнымъ, имѣть форму, словомъ, быть понятнымъ. Наконецъ, нужно начало единства—это начало любви. Мощь—это отецъ, мощью обоснованная форма—сынъ, любовь—духъ. Въ созданномъ мірѣ надо различать тѣла и матерію. Матерія только граница. Всѣ созданныя тѣла состоятъ изъ духа и матеріи.

Въ своемъ ученіи о государствѣ Ламеннэ былъ изъ первыхъ, высказавшихся за децентрализацію. Онъ выставляетъ какъ общій принципъ, что всякій особый интересъ имѣетъ право самъ собою управляться, что государство не должно вмѣшиваться въ собственныя дѣла семьи, общины, округа, провинціи. Онъ даже указываетъ, какъ на характерную черту современной ему Франціи, на сочетаніе въ ея общественной жизни демократическаго начала въ конституціи съ деспотическимъ началомъ въ администраціи [1]).

Всего подробнѣе основы реакціонной политики были развиты Галлеромъ [2]) въ его объемистомъ сочиненіи: „Возстановленіе государственной науки“. Законные государи, говоритъ онъ, возстановлены на своихъ престолахъ; надо возстановить и науку, объясняющую ихъ власть. Для этого надо обратиться къ всемірному порядку, въ которомъ проявляются и истинныя начала общественнаго порядка. Философы XVIII вѣка, созидая свои си-

---

[1]) Journaux et Articles, p. 204 (1830); Progrès de la révolution, 1829, pp. 136, 214, 215.

[2]) Louis de Haller. Restauration de la science politique ou théorie de l'état social naturel opposé à la fiction d'un état civil factice, 1824. Правда, первоначально это сочиненіе было издано на нѣмецкомъ языкѣ: Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich geselligen Zustandes der Chimäre der künstlich bürgerlichen entgegengesetzt, 1816—20. Но самъ Галлеръ—швейцарецъ, французское изданіе сдѣлано имъ же, и, такъ какъ онъ почти всю жизнь свою провелъ во Франціи, гдѣ и состоялъ на службѣ и гдѣ книга его пользовалась особенною популярностью, я, по примѣру Henri Michel, L'idée d'État, 1896, p. 121, отношу его къ французскимъ мыслителямъ. О немъ лучшая статья Моля (R. Mohl, Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, B. II. 259 ff.).

стемы, рѣзко расходящіяся съ дѣйствительностью, считали себя, очевидно, строителями лучше Бога. Опираясь лишь на свой разумъ, они думали перестроить общество, провозглашая верховенство народа. Но верховенство народа, непосредственно осуществляемое, приводитъ къ деспотизму. Вотъ почему революція, обѣщая народу свободу, дала въ концѣ-концовъ терроръ и рабство.

Признавая государство искусственнымъ, произвольнымъ установленіемъ, ему ставятъ опредѣленныя сознательныя цѣли. Цѣлью государства считаютъ то обезпеченіе правъ гражданъ, то превращаютъ государство въ общаго цѣлителя, въ общаго наставника, возлагаютъ на него обязанность питать бѣдныхъ, старыхъ, слабыхъ. Но всѣ эти ученія нелѣпы. Государство само по себѣ не имѣетъ вовсе одной общей цѣли. Если же государства и выполняютъ какія-либо задачи, эти задачи разнообразны, смотря по различію времени, мѣста, обстоятельствъ.

Правильное научное изслѣдованіе общества должно отправляться не отъ противоположенія общественнаго порядка естественнымъ условіямъ человѣческой жизни, а, напротивъ, отъ признанія этихъ естественныхъ условій основой общественнаго порядка. Общеніе людей не есть дѣло ихъ произвола, а необходимое послѣдствіе естественной зависимости и подчиненія людей.

Подчиненіе и зависимость людей обусловлены неравенствомъ условій. Одни богаты, другіе бѣдны и поэтому болѣе или менѣе независимы. Властитель такой же человѣкъ, какъ и другіе, но болѣе богатый. Вытекающую изъ богатства независимость Галлеръ называетъ верховенствомъ; она есть даръ природы, судьбы, а съ религіозной точки зрѣнія — благодать или милость Божія.

Государства могутъ быть монархіями и республиками: и тѣ и другія одинаково законны тамъ, гдѣ они установились. Но граждане не могутъ мѣнять формы правленія. Кто недоволенъ существующимъ устройствомъ, можетъ переселиться въ другое государство.

Властитель, будетъ ли это одно лицо, какъ въ монархіи, или корпорація, какъ въ республикѣ, правитъ не по чьему-либо полномочію, а по собственному праву. Правленіе есть завѣдываніе не чужими дѣлами, а своими собственными.

Подобно Ламеннэ, и Галлеръ указывалъ на мертвящій характеръ того безусловнаго объединенія и централизаціи, какія были установлены революціей. Онъ противопоставляетъ печальному однообразію, явившемуся слѣдствіемъ революціи, удивительное разнообразіе стараго порядка.

§ 39. Французскіе психологи [1]).

Менъ де-Биранъ [2]) былъ обновителемъ французской психологіи. Въ своемъ психологическомъ ученіи онъ особенно выдвигаетъ моментъ воли. Наблюдая самихъ себя во внутренней нашей жизни, что находимъ мы въ насъ самихъ? Только ли мышленіе? Нѣтъ, говоритъ Менъ де-Биранъ, само мышленіе обусловлено всегда дѣйствіемъ. А настоящее названіе дѣйствія — воля; поэтому, въ отличіе отъ Декарта, выводившаго бытіе изъ мышленія (je pense, donc je suis), Менъ де-Биранъ выводитъ бытіе изъ воли: je veux, donc je suis.

Затѣмъ, воспроизводя ученіе Аристотеля о трехъ видахъ жизни: животной, политической, созерцательной [3]), Менъ де-Биранъ различаетъ три рода жизни: низшую, среднюю и высшую.

Низшая, животная жизнь сводится исключительно къ эффектамъ и представленіямъ. Такъ живутъ животныя и дѣти: субъектъ здѣсь совсѣмъ поглощается объектомъ.

Средняя, интеллектуальная жизнь, собственно человѣческая жизнь, характеризуется перцепціей и рефлексіей. Мы воспринимаемъ объекты посредствомъ дѣйствія двигателя, дающаго намъ чувствовать ихъ сопротивленіе и съ сопротивленіемъ ихъ массу, форму, положеніе. Къ явному воспріятію объектовъ присоединяется ясная рефлексія субъекта о себѣ самомъ. Воспринимая движенія нашихъ органовъ, мы чувствуемъ усиліе нашего „я“ и противодѣйствіе „не-я“. Изъ такого противоположенія нашего „я“, себя полагающаго, и „не-я“, ему противодѣйствующаго, полу-

[1]) Damiron. Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX siècle, 1828; 3 éd. 1824; Valroger. Études critiques sur le rationalisme contemporain, 1847; Ravaisson. La philosophie en France au XIX siècle. 1867; 3 éd. 1889; Ferraz. Études sur la philosophie en France en XIX siècle. 3 vol. 1882, 1886; 1887; Caro. Philosophie et philosophes. 1888. Picavet. Les idéologues, essai sur l'histoire des idées en France depuis 1789, 1891.

[2]) François-Pierre Maine de Biran (1766—1824). При жизни напечаталъ лишь нѣсколько статей. Послѣ его смерти Кузенъ издалъ Nouvelles considérations sur les rapports du physic et du moral. 1834, и Oeuvres posthumes, 3 vol., 1841, и кромѣ того Навилль—Pensées. 1857 и Oeuvres inédites, 3 vol. 1859 и Бертранъ—Sciense et Psychologie. 1887. О немъ: Elie de Biran. Études sur les oeuvres de M. d. B. 1868. Nicolas, Étude sur M. d. B. 1858; Merten, Étude critique sur M. de B. 1865; Janet. Les maîtres de la pensée moderne. 1883, Gérard. M. d. B. Essai sur sa philosophie. 1876. Favre. Essai sur M. d. B. 1890; Marilier. Maine de Biran. 1893.

[3]) См. выше, стр. 43.

чается понятіе причинъ, которое мы индуктивно распространяемъ на вселенную и такимъ образомъ получаемъ законъ причинности.

Высшая жизнь, божественная—безлична. Она характеризуется экзальтаціей и соединеніемъ личностей, уничтоженіемъ личности, поглощеніемъ нашего „я" и человѣческаго сознанія въ Божьей благодати. Такое представленіе о высшей жизни привело Менъ де-Бирана подъ конецъ его жизни къ мистицизму.

Самой крупной философской силой во Франціи въ началѣ XIX-го столѣтія былъ Кузенъ [1]). Весьма талантливый, съ большимъ ораторскимъ искусствомъ, Кузенъ пользовался во время Іюльской монархіи исключительно выдающимся вліяніемъ. Общее значеніе его философскаго ученія заключалось въ стремленіи найти середину, примиреніе шотландской философіи, отвергавшей всякую метафизику, съ нѣмецкимъ спекулятивнымъ идеализмомъ. Но найти настоящаго единства ему не удалось, и ученіе его носило рѣзкую окраску эклектизма. Кромѣ того важная заслуга Кузена—это его историческое направленіе, сложившееся подъ вліяніемъ Гегеля. Его изложеніе, какъ мѣтко замѣтилъ Іодль, было не что иное, какъ метода Гегеля, передѣланная на французскій ладъ. Онъ первый ввелъ во французскихъ университетахъ преподаваніе исторіи философіи.

Воззрѣнія Кузена не только отличались крайнимъ эклектизмомъ, но и постоянно измѣнялись въ теченіе всей его дѣятельности. Сначала онъ подчинился вліянію шотландскихъ моралистовъ, Ройс-Колляра и Менъ де-Бирана. Послѣ своихъ поѣздокъ въ Германію онъ вполнѣ усвоилъ шеллинго-гегелевскій идеализмъ и въ началѣ тридцатыхъ годовъ слылъ во Франціи пантеистомъ. А къ концу жизни онъ обратился къ платонизму и къ теологизированному картезіанству.

Въ своихъ лекціяхъ 1828 года, въ которыхъ онъ первый во Франціи назвалъ имя Гегеля, Кузенъ на почвѣ абсолютнаго идеа-

---

[1]) Victor Cousin (1792—1867), съ 1814 г. профессоръ въ École Normale Три раза ѣздилъ въ Германію, гдѣ видѣлся съ Гегелемъ, Якоби, Шеллингомъ, Гёте, но въ третью поѣздку, въ 1824—25 г., просидѣлъ въ Берлинѣ, въ тюрьмѣ шесть мѣсяцевъ, какъ опасный карбонарій. Затѣмъ онъ былъ пэромъ, государственнымъ совѣтникомъ, ректоромъ сначала École Normale, затѣмъ университета, наконецъ министромъ просвѣщенія, но только восемь мѣсяцевъ. Послѣ переворота 1848 г. онъ всецѣло отдался научнымъ занятіямъ. Его главныя сочиненія: Cours de l'histoire de la philosophie, 1841, 1846; Du Vrai, du Beau, du Bien, 1837; 12 éd. 1872; Introduction à l'histoire de la philosophie. 1865. О немъ писали: Leroux. Réfutation de l'éclectisme, 1839; Fuchs. Die Philosophie Cousin's. 1847; Alaux. La philosophie de Cousin. 1864; Secretan. La philosophie de Cousin. 1868; Barthélémy-Saint-Hilaire. Cousin, sa vie, sa correspondance. 3 vol. 1885.

лизма сводитъ все знанiе къ идеямъ, все объясняющимъ. Основныхъ идей три: вѣчное, конечное и отношенiе между вѣчнымъ и конечнымъ (le fini, l'infini et leur rapport). Эти идеи повторяются вездѣ и другъ отъ друга неотдѣлимы. Богъ безъ мiра такъ же непонятенъ, какъ и мiръ безъ Бога; а творенiе не только возможно, но и необходимо. Исторiя есть только развитiе идей. Народъ, эпоха, великiй человѣкъ—суть обнаруженiе идей. Жизнь человѣчества составляетъ постоянное ихъ развитiе. Кузенъ приходитъ тутъ къ своего рода фатализму: успѣхъ, побѣда—всегда правы. Онъ даже оправдываетъ войну и торжествующую тираннiю. Къ этому онъ присоединяетъ заключенiе, что всѣ философскiя системы насколько онѣ усвоиваются жизнью, истинны, насколько же онѣ оказываются нежизнеспособными, онѣ ложны. На этомъ и основывается его эклектизмъ. Всѣ философскiя системы онъ сводитъ къ четыремъ: сенсуализму, представляющему первое отношенiе духа къ внѣшнему мiру; идеализму, открывающему ненадежность ощущенiй и обращающемуся къ идеямъ; скептицизму, сомнѣвающемуся во всякомъ познанiи, и мистицизму, уходящему отъ сомнѣнiй, опираясь на чувство. Эти четыре философскiя системы въ правильномъ порядкѣ смѣняютъ другъ друга, но такъ, что съ каждымъ разомъ всѣ онѣ являются въ болѣе и болѣе совершенномъ видѣ.

Всего значительнѣе были заслуги Кузена въ области этики. Въ психологiи сенсуализмъ Кондильяка былъ опровергнутъ уже Ройе-Колляромъ и Менъ де-Бираномъ; но внутреннiя основы нравственнаго закона оставались до Кузена не выясненными.

Какъ и все философское ученiе Кузена, его этика имѣла историческую основу. Онъ подвергаетъ оцѣнкѣ гетерономную теологическую мораль, полемическiй и соцiальный эвдемонизмъ. Теорiи особаго нравственнаго чувства представляются ему не ложными, но недостаточными.

Кузенъ признаетъ абсолютность нравственнаго долга и апрiорный характеръ нравственнаго закона. Онъ восхваляетъ Канта, какъ настоящаго основателя этики. Онъ видитъ въ автономной этикѣ основу общественнаго порядка. Еще въ 1815 году онъ началъ свои публичныя лекцiи съ заявленiя, что Францiя слишкомъ долго стремилась къ осуществленiю свободы, руководясь рабской моралью; чтобы начала 1789 года стали истиной, они должны найти себѣ жизненную основу въ нравственномъ ученiи, которое было бы проникнуто ихъ духомъ.

Кузенъ исходитъ изъ факта нравственныхъ сужденiй, какъ они даны намъ въ обыденномъ опытѣ. Какими свойствами отли-

чаются эти сужденія и что̀ они предполагаютъ? Они отличаются простотой, первоначальною неразложимостью, безусловностью; они не установляютъ различія добра и зла, а только констатируютъ это различіе такъ, какъ оно заключается въ самомъ существѣ обсуждаемыхъ дѣйствій. Потому-то и говорятъ о нравственныхъ истинахъ. Ихъ отличіе отъ теоретическихъ истинъ лишь въ томъ, что онѣ дѣлаются правилами нашей дѣятельности только подъ условіемъ ихъ сознанія нами. Разумная необходимость нравственныхъ истинъ становится въ отношеніе къ нашей волѣ и порождаетъ, такимъ образомъ, нравственный долгъ. Этотъ долгъ такъ же безусловенъ, какъ истина: онъ не можетъ быть больше или меньше; онъ неизмѣненъ и всеобщъ; онъ одинаково обязываетъ всѣхъ, и ни по какому основанію или поводу нельзя отъ него уклониться.

Кузенъ думалъ въ этомъ передать ученіе Канта, какъ онъ его понималъ, не освободившись вполнѣ отъ вліянія стараго догматическаго раціонализма. Но въ одномъ пунктѣ онъ сознательно считалъ нужнымъ уклониться отъ Канта. Онъ находитъ неправильнымъ выводить понятіе нравственнаго добра изъ понятія долга. Это значитъ безо всякой нужды ограничивать нравственное познаніе, дѣйствіе превращать въ причину. Очевидно, извѣстное дѣйствіе не потому нравственно доброе, что я къ нему обязанъ, а наоборотъ, я обязанъ къ нему потому, что оно нравственное; его доброта и обосновываетъ мой долгъ. Основаніемъ этики нельзя дѣлать понятіе долга, такъ какъ и самъ нравственный долгъ требуетъ еще объясненія и обоснованія. Никто не станетъ признавать за собой обязанностей, основаній которыхъ онъ не знаетъ.

Кузенъ при этомъ не замѣчалъ, что этимъ онъ становится въ принципіальное противорѣчіе къ Канту, которому для безусловнаго устраненія изъ своей этики всякой примѣси эвдемонизма необходимо было освободить понятіе долга отъ какой либо зависимости отъ понятія блага. Обосновать понятіе долга понятіемъ блага, объективнаго и абсолютнаго, значило вмѣстѣ съ тѣмъ вовсе отказаться отъ ограниченія апріорной дѣятельности одной формальной функціей. Тутъ разумъ, дающій положительныя, матеріальныя, по содержанію своему опредѣленныя понятія блага, порядка, закона, долга, является въ отношеніи къ человѣку высшей, безличной силой, настоящей субстанціей общихъ и необходимыхъ истинъ, какъ теоретическихъ, такъ и практическихъ. Почти въ мистическихъ выраженіяхъ, напоминающихъ Евангеліе отъ Іоанна, Кузенъ говоритъ о разумѣ какъ принципѣ справедливости, какъ идеалѣ красоты, какъ прообразѣ истины.

И въ опредѣленіи понятія свободы Кузенъ примыкаетъ къ

Канту, опредѣляя свободу какъ автономію воли, но не выдерживаетъ послѣдовательно этого опредѣленія, понимая иногда свободу какъ возможность безразличнаго, ничѣмъ не опредѣляемаго выбора.

И строго раціоналистическій характеръ этики не выдержанъ у Кузена. Не холодный разумъ, говоритъ онъ, побуждаетъ Кодра принести себя въ жертву своимъ согражданамъ. Недостаточность разума въ такихъ случаяхъ высшаго чувственнаго подъема восполняется влеченіемъ сердца.

Жуффруа [1]), хотя и слушалъ лекціи Кузена, не былъ собственно его ученикомъ. Моложе Кузена всего на четыре года, онъ былъ его сверстникомъ, принадлежавшимъ къ тому же направленію, но только съ существенными отличіями отъ Кузена. Въ его ученіи замѣтно преобладаніе вліянія шотландскихъ философовъ надъ вліяніемъ нѣмецкихъ, психологіи надъ метафизикой и философіи исторіи надъ исторіей философіи. Главной его задачей было отстоять самостоятельность психологіи какъ отъ физіологіи, такъ и отъ метафизики.

Главное произведеніе Жуффруа по этикѣ, это его Курсъ естественнаго права, составленный по исправленнымъ самимъ авторомъ стенограммамъ его лекцій. Но за смертью Жуффруа это сочиненіе осталось неоконченнымъ. Напечатаны только Пролегомены, содержащіе анализъ нравственной природы человѣка и критическое изложеніе важнѣйшихъ системъ этики и философіи права. Это дополняется одной изъ статей въ его Mélanges philosophiques, выясняющей идею цѣли въ этикѣ.

Мы знаемъ, что уже Кузенъ находилъ, что, вопреки Канту, не изъ понятія долга слѣдуетъ выводить понятіе добра, а, наоборотъ, изъ понятія добра—понятіе долга. Жуффруа разработалъ это положеніе съ особенною обстоятельностью. Онъ настойчиво признаетъ, что зло и добро, удовольствіе и неудовольствіе суть руководящія силы практической дѣятельности человѣчества, и потому этика прежде всего должна установить, что̀ для насъ добро и какія основанія заставляютъ насъ предпочитать одну вещь

---

[1]) Théodore Jouffroy (1796—1842), профессоръ Нормальной школы въ Сорбоннѣ. Его сочиненія: Les sentiments du beau et du sublime, Thèse. 1816; Cours du droit naturel. 3 vol. 1834—35; éd. 1866; Mélanges philosophiques. 1833; 4 éd. 1866; послѣ его смерти были изданы Дамирономъ Cours d'esthétique. 1843; 3 éd. 1875, и Nouveaux mélanges philosophiques. 1842; 3 éd. 1872. О немъ въ Revue des deux Mondes. Déc. 1833. Saint-Beuve; Aug. 1844; Rémusat, Mars 1865. Caro въ Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques, t. XXV, Mignet.

другой. Въ различіи добра и зла заключается правило и цѣль нашей дѣятельности, заключается загадка всей этики.

Чтобы выяснить этотъ вопросъ, онъ обращается къ понятію назначенія человѣка. Всѣ существа имѣютъ свою цѣль, и всѣмъ присуще стремленіе къ осуществленію своего назначенія; въ достиженіи этого и заключается для каждаго существа ему свойственное благо. У чувствующихъ существъ все содѣйствующее осуществленію цѣли сознается какъ чувство удовольствія, все противодѣйствующее—какъ страданіе. Удовольствіе есть восчувствованное благо, страданіе—восчувствованное зло. Добро и удовольствіе, зло и страданіе относятся другъ къ другу, какъ причина и дѣйствіе.

У человѣка привходитъ къ этому еще новая способность, чуждая другимъ существамъ—разумъ. Всѣ существа чувствуютъ влеченіе къ осуществленію ихъ назначенія, но только человѣкъ можетъ это понимать. Отъ удовольствія, отъ чувства добра человѣкъ возвышается до идеи блага; отъ инстинктивнаго стремленія къ осуществленію своего назначенія—къ понятію назначенія, цѣли, къ сознанію совокупности своихъ цѣлей. Разумъ даетъ двоякое: чрезъ обобщеніе чувства благожеланія онъ образуетъ понятіе блага; изъ многообразныхъ противорѣчій нашихъ стремленій и желаній возникаетъ для разума задача регулированія этихъ силъ, дабы привести ихъ дѣйствіе намъ ко благу. Но на этомъ разумъ не останавливается. Разсмотрѣніе средствъ, ведущихъ къ нашему благу, приводитъ къ соображенію, что, какъ для насъ, такъ и для каждаго другого существа имѣется свое благо, и что эти особыя блага суть элементы высшаго блага или общаго порядка. При такомъ взглядѣ на дѣло благо другого становится предметомъ, задачею нашего волеопредѣленія; наше собственное благо не исключается, но пріобрѣтаетъ и безличность, и достоинство, и внутреннее оправданіе, чего не могло быть, пока мы не возвысились до мысли объ общемъ благѣ. Теперь оно становится мотивомъ къ велѣнію, къ закону.

Таково основаніе и начало нравственнаго состоянія людей. Отъ предшествующаго періода развитія это состояніе отличается особенностью мотивировки нашихъ дѣйствій: вмѣсто мотивировки нашимъ собственнымъ „я“, они мотивируются общимъ благомъ. Но не одной мотивировкой, а также и своими послѣдствіями отличается нравственное состояніе отъ инстинктивнаго и эгоистическаго. Каждое нравственное дѣйствіе сопровождается одобряющимъ сужденіемъ, признающимъ за нами заслугу, т.-е. нравственное достоинство, а дѣйствія безнравственныя — осужденіемъ, умаляю-

щимъ наше нравственное достоинство. Такія сужденія являются источникомъ особаго рода удовольствія и страданія. Въ этомъ обобщеніи нравственнаго блага на высшей ступени нравственнаго развитія сказалось несомнѣнно и у Жуффруа вліяніе Кантовскаго ученія о томъ, что сущность нравственнаго закона въ его общности.

Въ дальнѣйшемъ развитіи нравственныхъ понятій ученіе Жуффруа представляетъ мало оригинальнаго и стоитъ всецѣло на почвѣ теоріи Кузена.

Назначеніе отдѣльнаго лица, его цѣль, объемлется соціальнымъ цѣлымъ, къ которому оно принадлежитъ, назначеніе же отдѣльныхъ государствъ и народовъ объяснимо только изъ познанія человѣчества какъ цѣлаго. Философія права распадается на три вопроса: отграниченіе сферы права отдѣльнаго лица (естественное право въ тѣсномъ смыслѣ); опредѣленіе правоотношеній индивидомъ и обществомъ (государственное право) и отношеній между отдѣльными государствами (международное право).

Но если ограничиться только земной жизнью, то опредѣленіе, какъ назначенія индивида, такъ и назначенія человѣчества, не дается въ достаточной полнотѣ. Земная жизнь представляется какъ бы отрывкомъ безъ завязки и надлежащаго конца. Полное опредѣленіе назначенія человѣка и человѣчества надо искать въ религіи. Такимъ образомъ, и Жуффруа приходитъ въ концѣ концовъ къ мистицизму.

Ученіе Жуффруа собственно о правѣ сохранилось только въ его вводной лекціи „О предметѣ и раздѣленіи естественнаго права“ [1]). Задача науки естественнаго права заключается въ выясненіи, каково должно быть поведеніе человѣка во всѣхъ возможныхъ условіяхъ, или, другими словами, каковы правила человѣческаго поведенія. Понятіе правила, закона, предполагаетъ понятіе долга, обязанности. Выяснить правила, законы человѣческаго поведенія значитъ выяснить, что̀ человѣкъ долженъ дѣлать и чего не дѣлать, и что̀ онъ имѣетъ право требовать.

Собственно у человѣка одинъ долгъ: выполнять свое назначеніе, осуществить одну цѣль. Но положенія, въ какихъ можетъ оказаться человѣкъ, такъ многочисленны и разнообразны, что ему не всегда легко опредѣлить, какъ онъ долженъ поступить въ данномъ случаѣ. Поэтому, хотя долгъ выполнять свое назначеніе объемлетъ собою всѣ обязанности человѣка, все-таки необходимо выяснить вытекающія изъ общаго долга частныя правила, такъ какъ выведеніе ихъ часто требуетъ большой прозорливости и сложныхъ соображеній.

[1]) Cours du droit naturel, t. I, pp. 1--24.

Всѣ отношенія человѣка сводятся къ четыремъ главнымъ группамъ: къ Богу, къ самому себѣ, къ вещамъ и къ другимъ людямъ. Первыя двѣ группы отношеній опредѣляются религіею и личною нравственностью; двѣ послѣднія—собственно правомъ.

Подъ вещами разумѣются всѣ существа, кромѣ людей, какъ живыя, такъ и безжизненныя. Правила, опредѣляющія отношенія къ вещамъ, называются вещнымъ правомъ (droit réel). Чтобы получить ясное представленіе объ этихъ правахъ, надо вообразить человѣка одинокимъ, какъ Робинзонъ. Только при этомъ условіи отношенія къ вещамъ не будутъ смѣшиваться съ отношеніями къ людямъ.

Отношенія между людьми очень разнообразны, и потому эта отрасль права гораздо обширнѣе и сложнѣе. Нѣкоторые писатели только эту отрасль и называютъ естественнымъ правомъ. Съ другой стороны, эта отрасль права раздѣляется на нѣсколько отдѣловъ.

Первое главное различие отношеній между людьми въ томъ, что одни изъ нихъ существуютъ независимо отъ существованія общества, другія же непремѣнно предполагаютъ его существованіе.

Жуффруа не признаетъ естественнаго, до-общественнаго состоянія. Исторія опровергаетъ эту фикцію. Люди всегда живутъ въ общеніи, но это общеніе не сразу получаетъ форму настоящаго общества. Первичная форма общенія—семья, разрастающаяся затѣмъ въ племя. Семейная и племенная жизнь и есть истинное естественное состояніе. Общественное состояніе случайно, люди могутъ жить и внѣ общества; а семья необходима. Въ естественномъ состояніи отношенія между людьми бываютъ двоякія: между людьми, какъ индивидами, и между членами семьи. Такимъ образомъ, право естественнаго состоянія слагается изъ права человѣчества (droit d'humanité) и права семьи (droit de famille).

Съ образованіемъ общества и эти отношенія измѣняются. Въ средѣ общества отношенія между отдѣльными индивидами уже не сохраняютъ характера отношеній просто между людьми, а становятся отношеніями между согражданами; точно такъ же измѣняются и семейныя отношенія, такъ какъ и члены семьи дѣлаются также согражданами. Эти измѣненія совершаются въ общемъ интересѣ общества. Измѣненныя обществомъ отношенія, существовавшія до него. составляютъ первую отрасль общественнаго права—право частное. Но на ряду съ ними образованіе общества влечетъ за собой возникновеніе новыхъ отношеній, какихъ прежде не было: отношеній гражданъ къ обществу и ко власти общественной. Эти отношенія, возникающія только съ образованіемъ общества, составляютъ

публичное право. Частное право содержится въ гражданскомъ и торговомъ кодексахъ; публичное—въ конституціи, въ административномъ и уголовномъ кодексахъ.

Но тутъ можетъ представиться такое сомнѣніе. Всѣ эти юридическія нормы установляются каждымъ обществомъ, сообразно особенностямъ его устройства. Поэтому не слѣдуетъ ли признать всѣ эти нормы положительнымъ, а не естественнымъ правомъ? Это было бы такъ, если бы не было ничего общаго во всѣхъ человѣческихъ обществахъ, ничего зависящаго только отъ общей природы всѣхъ обществъ, а не отъ различныхъ ихъ формъ. Но въ дѣйствительности такія общія, существенныя для всѣхъ обществъ условія существуютъ. Эти общія условія всякой общественности порождаютъ общее, естественное право.

Для опредѣленія этого естественнаго общественнаго права надо поэтому выяснить: 1) цѣль всякаго общества и 2) существенныя его условія, при чемъ тутъ вовсе не имѣется въ виду разыскивать наилучшую форму общества и наилучшія средства обезпечить его благосостояніе. Это дѣло политики, а не права.

Кромѣ всѣхъ разсмотрѣнныхъ группъ отношеній, есть еще одна: отношенія между обществами, составляющіе международное право.

§ 40. Французскіе политики.

Воззрѣнія Дестю де-Траси [1]) на природу представляются повтореніемъ сенсуалистическаго ученія XVIII вѣка. Свобода для него есть возможность исполнять наши желанія. Человѣкъ счастливъ, когда исполняются его желанія, слѣдовательно, свобода и счастье одно и то же. Отсюда получаются три важныхъ вывода. Во-первыхъ, такъ какъ люди различно понимаютъ счастье, то и представленія ихъ о свободѣ разнообразны. Во-вторыхъ, народъ долженъ считаться дѣйствительно свободнымъ, покуда онъ доволенъ правительствомъ; хотя по своей природѣ оно было бы и менѣе соотвѣтствующимъ началамъ свободы, чѣмъ другое, къ нему неподходящее. Въ-третьихъ, лучшія учрежденія тѣ, которыя даютъ

---

[1]) Destutt de Tracy (1754—1836) членъ Учредительнаго собранія 1789 г., сенаторъ послѣ 18 брюмера. Idéologie. 1801; Logique. 1805; Essai sur Montesquieu. 1808; Traité de la volonté et de ses effets. 1813; Commentaire sur l'Esprit des lois. 1819 (первое изданіе на англійскомъ языкѣ сдѣлано въ Америкѣ Джефферсономъ въ 1811); Oeuvres complètes. 4 vol (1824—1825). О немъ: Mignet Destutt de Tracy, sa vie et ses travaux (Revue des deux Mondes, Juin, 1842; Chabot, Destutt de Tracy, 1885.

народу наибольшее счастье, хотя бы они были и деспотическія. Если деспотически управляющій государь управляетъ отлично, то подъ его правленіемъ народъ будетъ на верху счастья, которое тождественно со свободой.

Слѣдуя Монтескье, Траси судитъ о политическихъ учрежденіяхъ не абсолютно, а въ отношеніи ко времени ихъ образованія и къ средѣ ихъ дѣйствія. Но онъ не согласенъ съ нимъ въ томъ, чтобы обезпеченіе свободы заключалось въ раздѣленіи властей. Тутъ Траси соглашается съ Руссо, что раздѣленіе властей ведетъ только къ вѣчной гражданской войнѣ. Къ тому же, отстаивая англійскую конституцію, Монтескье опускаетъ изъ виду одинъ существенный пунктъ: твердая воля народа составляетъ основаніе всего общественнаго зданія. Въ обществѣ имѣется только одна правомѣрная власть—народная власть; функціи же законодательная, исполнительная, судебная только ея делегаціи. Американская конституція лучше англійской обезпечиваетъ свободу; тамъ судебная власть можетъ возстановить конституцію, если исполнительная или законодательная власть ее нарушаютъ.

Разумная форма правленія есть представительное правленіе. Оно даетъ свободу дѣйствія всѣмъ неискаженнымъ наклонностямъ, всѣмъ промысламъ, не противнымъ доброму порядку; оно обезпечиваетъ политическую свободу, личную свободу, свободу печати, гарантированную судомъ присяжныхъ. Уваженіе къ личной свободѣ предполагаетъ подчиненіе законамъ, а законы суть правила, предписанныя нашимъ дѣйствіямъ властью, которую мы признаемъ имѣющей на то право. Общество властно установлять такіе законы, какіе хочетъ, только бы они были согласны съ законами человѣческой природы.

Ройе-Колляръ [1]) находилъ, напротивъ, что ученіе о народномъ верховенствѣ основано на ложномъ пониманіи природы общества. Общество не простая совокупность однородныхъ индивидовъ и воли. Оно, напротивъ, представляетъ сочетаніе разнородныхъ интересовъ, изъ коихъ только нѣкоторые общи всѣмъ, большинство же присуще только отдѣльнымъ гражданамъ. Всѣ эти интересы должны быть представлены, и они будутъ всего лучше представлены, если управленіемъ общественными дѣлами будетъ завѣды-

[1]) Royer-Collard, Pierre-Paul (1763—1843), членъ Совѣта 500 во время директоріи, профессоръ философіи, депутатъ во время реставраціи. Его философское ученіе извѣстно только по отрывкамъ его лекцій, напечатанныхъ Жуффруа въ приложеніи къ его переводу сочиненій Рида, въ III и IV томахъ. Политическое ученіе его извѣстно по изложенію Баранта: De Barante, Vie et opinions de Royer-Collard, 2 vol.

вать нѣсколько властей, различныхъ по происхожденію и характеру. Верховенство должно поэтому принадлежать совмѣстно королю, наслѣдственному пэрству и избранной палатѣ.

Избраніе не право гражданъ, а ихъ обязанность, предполагающая способность. И права, подобно интересамъ, не всѣ общія. Имѣются нѣкоторыя общія всѣмъ, какъ свобода совѣсти и большинство гражданскихъ правъ. Но права политическія не общи всѣмъ, а распредѣляются сообразно неравенствамъ, какія Провидѣнію угодно было установить между людьми.

Болѣе способными къ осуществленію политическихъ правъ представляются тѣ, кто лучше умѣетъ распорядиться своими собственными дѣлами, а признакъ такого умѣнья—матеріальный достатокъ. Отсюда имущественный избирательный цензъ и ограниченіе политическихъ правъ очень небольшимъ классомъ лицъ.

Гизо [1]) какъ будто смягчаетъ это положеніе, выдвигая ученіе о верховенствѣ разума, но и у него естественными выразителями политическаго разума являются средніе классы, владѣющіе имущественнымъ цензомъ.

Всѣ эти политическія воззрѣнія нашли законченное систематическое выраженіе въ политическомъ ученіи Бенжамена Констана [2]).

Свобода, говоритъ Констанъ, понимается двумя совершенно различными способами. Одно изъ этихъ пониманій было исключительно свойственно древнимъ. Новые народы выдвинули другое

---

[1]) Guizot, Du Gouvernement de la France depuis la Restauration et du Ministère actuel. 1821, p. 201.

[2]) Benjamin Constant de Rebesque (1767—1830); уроженецъ Лозанны, получилъ образованіе въ Парижѣ, Эдинбургѣ, Эрлангенѣ; въ 1795 г. перешелъ во французское подданство; членъ трибуната, вытѣсненный изъ него въ 1801 г. и изгнанный изъ Франціи Наполеономъ. Въ 1816 г., во время „Ста дней“ вернулся въ Парижъ и былъ назначенъ государственнымъ совѣтникомъ. Его сочиненія: De l'esprit de conquête et de l'usurpation, Hannover, 1813; Esquisse de Constitution, 1814 (появилось до обнародованія хартіи); Principes de politique, 1815; Réflexions sur les Constitutions et les Garanties, 1818; De la responsabilité des ministres, 1818, De la liberté des anciens comparée à celle des modernes. 1819. Имѣется два собранія сочиненій Констана, взаимно дополняющія другъ друга, изданныя Pagès и Laboulaye. Оба собранія имѣютъ одно и то же названіе: Cours de politique constitutionelle, и оба состоятъ изъ двухъ томовъ. Пажэ изданъ въ 1836 году, Лабулэ—въ 1861 и 1872. У Пажэ имѣются во второмъ томѣ исторія сессій палатъ за 1816—1819 годы, изложеніе заговора въ Ліонѣ въ 1817 году, два письма въ отвѣтъ на вопросы, содержащіеся въ книгѣ Marseille, Nimes et ses environs. Всѣхъ этихъ статей нѣтъ у Лабулэ. Зато у него включены, не имѣющіяся у Пажэ: De l'esprit de conquête et de l'usurpation, Principes de politique, De la responsabilité des ministres, и нѣсколько мелкихъ статей.

пониманіе свободы, но, обращаясь нерѣдко къ политическимъ учрежденіямъ древности, какъ къ образцу для подражанія, стали смѣшивать оба пониманія, отъ чего произошла большая путаница.

Древніе понимали подъ свободой возможность коллективнаго, но непосредственнаго осуществленія верховной власти, публичнаго обсужденія вопросовъ мира и войны, голосованія законовъ, постановленія приговоровъ, повѣрки отчетовъ и дѣйствій магистратовъ, привлеченія ихъ къ отвѣтственности и суда надъ ними. Но на ряду съ этимъ они допускали полное подчиненіе индивида общественной власти. У нихъ нельзя найти ни одного вида того, что̀ теперь называется гражданской свободой. Всѣ частныя дѣйствія подчинялись суровой опекѣ. Ничего не было предоставлено индивидуальной самостоятельности ни въ отношеніи къ мнѣніямъ, ни въ отношеніи къ промышленности, ни въ особенности къ религіи. Возможность выбирать вѣру, представляющаяся намъ самымъ дорогимъ правомъ, въ глазахъ древнихъ была бы преступленіемъ и кощунствомъ. Власть общественная вмѣшивается въ самыя неприкосновенныя съ нашей точки зрѣнія вещи. Терпандръ не могъ у спартанцевъ прибавить къ своей лирѣ лишней струны безъ того, чтобы этому не воспротивились эфоры. Власть вторгается и въ самыя интимныя отношенія. Молодой лакедемонянинъ не могъ свободно посѣщать своей жены. Въ Римѣ цензоры наблюдали за семейными отношеніями, цари опредѣляли нравы и тѣмъ распространяли дѣйствіе законовъ на все. Такимъ образомъ у древнихъ индивидъ, почти суверенный въ дѣлахъ государственныхъ, въ своихъ частныхъ отношеніяхъ—рабъ. Какъ гражданинъ, онъ рѣшаетъ миръ и войну; какъ частный человѣкъ,—подлежитъ надзору, ограниченію, стѣсненіямъ во всѣхъ своихъ движеніяхъ. Такимъ образомъ, то, что̀ мы называемъ гражданской свободой, было неизвѣстно древнимъ народамъ [1]).

Совершенно иначе понимаютъ свободу новые народы. Спросите англичанина, француза, американца, что̀ значитъ быть свободнымъ. Они отвѣтятъ, это значитъ имѣть право быть подчиненнымъ только законамъ, не быть задержаннымъ, заключеннымъ, казненнымъ и не подвергаться никакому другому насилію или оскорбленію по чьему-либо произволу; право высказывать свое мнѣніе, избирать свой промыселъ, распоряжаться своею собственностью, передвигаться изъ одного мѣста въ другое; право соеди-

[1]) Констанъ указываетъ, какъ на исключеніе въ этомъ отношеніи, на Аѳины. Едва ли основательно. Бо̀льшая сравнительно общественная и индивидуальная свобода въ Аѳинахъ была во всякомъ случаѣ только фактическая, а не юридическая,—особенность быта, а не права.

няться съ другими для обсужденія своихъ интересовъ, для отправленія церковныхъ требъ, для развлеченія; наконецъ, право влiять на управленіе государствомъ или избраніемъ представителей и должностныхъ лицъ, или представленіями, петиціями, жалобами, которыя правительство болѣе или менѣе обязано принимать въ соображеніе. Словомъ, новые народы видятъ сущность свободы не непремѣнно въ непосредственномъ активномъ участіи въ управленіи, а главнымъ образомъ въ личной самостоятельности, независимости, обезпеченности.

Чѣмъ объясняется это различіе въ пониманіи сущности свободы? Разнообразными причинами. Во-первыхъ, большимъ объемомъ современныхъ государствъ сравнительно съ государствами древности. Связанное съ этимъ увеличеніе числа населенія и размѣра территоріи ведетъ къ умаленію значенія и силы непосредственнаго активнаго участія въ рѣшеніи вопросовъ государственнаго управленія. Чѣмъ больше голосующихъ, тѣмъ меньше вліянія на исходъ голосованія имѣетъ голосъ каждаго отдѣльнаго участника. Чѣмъ на большемъ пространствѣ разселенъ народъ, тѣмъ каждому отдѣльному гражданину труднѣе, неудобнѣе принимать дѣйствительное, активное участіе въ дѣлахъ управленія. Съ уменьшеніемъ значенія такого участія уменьшается неизбѣжно и цѣна его для гражданъ и интересъ гражданъ къ осуществленію его. Во-вторыхъ, уничтоженіе рабства лишаетъ большинство досуга, необходимаго для личнаго непосредственнаго участія въ дѣлахъ управленія. Мирная торговля и промышленная дѣятельность, въ отличіе отъ воинской дѣятельности, непрерывна и не оставляетъ свободнаго времени для занятія дѣлами государственнаго управленія. Съ другой стороны, промышленная дѣятельность, опять въ прямую противоположность воинской, требуетъ прежде всего и больше всего не строгаго подчиненія и суровой дисциплины, а именно свободы личной иниціативы. Всякое вмѣшательство принудительной власти тутъ только задерживаетъ успѣхъ, развитіе. Когда правительство берется дѣлать что-либо за насъ, оно дѣлаетъ хуже и дороже насъ.

Вотъ почему цѣлью древнихъ конституцій было раздѣленіе власти между всѣми гражданами, и это тогда называли свободой. Цѣль новыхъ конституцій есть обезпеченіе личной самостоятельности, и свобода состоитъ по современнымъ понятіямъ въ гарантіяхъ этой самостоятельности.

Необращеніе вниманія на это различіе пониманія свободы у древнихъ и у новыхъ народовъ въ бурную эпоху революціи привело къ многимъ бѣдствіямъ. Но ошибка эта была, конечно, изви-

нительна. Нельзя читать прекрасныя страницы древней исторіи, не увлекаясь ими. И это впечатлѣніе получилось особенно сильнымъ, когда народы жили подъ деспотическими правительствами, которыя, не будучи сильными, были притѣснительными, нелѣпыми въ самыхъ принципахъ своихъ, жалкими въ практической дѣятельности. Правительства эти имѣли движущимъ началомъ произволъ, цѣлью—униженіе человѣческаго рода. И ихъ-то иные рѣшаются теперь расхваливать, какъ будто можно забыть то, что мы сами были свидѣтелями и жертвами ихъ упрямства, безсилія и низверженія. Цѣль дѣятелей революціи была благородная и великодушная, но они черпали свои воззрѣнія въ трудахъ двухъ философовъ, Руссо и Мабли, не подозрѣвавшихъ вовсе тѣхъ измѣненій, какія пережило человѣчество за двѣ тысячи лѣтъ. Руссо, перенося въ новое время такую широту общественной власти, при всемъ его воодушевленіи идеей свободы, послужилъ установленію худшей тиранніи. Та же ошибка еще въ большей мѣрѣ сдѣлана была Мабли, менѣе краснорѣчивымъ, но такъ же неуклоннымъ и еще болѣе крайнимъ. Согласно античной системѣ, онъ хотѣлъ подчиненія гражданъ для того, чтобы народъ былъ суверененъ, рабства индивидовъ для свободы народа. Мабли и Руссо приняли власть общества за свободу. Дѣятели революціи были воспитаны на этихъ теоріяхъ, и въ этомъ причина ихъ неуспѣха, паденія созданнаго ими общественнаго порядка. Если бы новыя учрежденія были соображены съ измѣнившимся духомъ времени, они бы устояли. Возстановленныя учрежденія древности, рѣзко противорѣчащія духу и быту новыхъ народовъ, должны были пасть.

Чтобы сообразовать новыя учрежденія съ измѣнившимися духовными и бытовыми условіями времени, по мнѣнію Констана, необходимо въ основу преобразованія положить ту истину, что индивидуальная независимость есть первая потребность современности, и потому никогда нельзя жертвовать ею для установленія политической свободы [1]). Индивидуальная свобода, вотъ истинная свобода новаго времени. Политическая свобода есть гарантія; она поэтому необходима. Но требовать отъ современныхъ народовъ, чтобы они пожертвовали, подобно народамъ древности, своею индивидуальною свободою для свободы политической, это самое вѣрное средство оттолкнуть ихъ отъ политической свободы. Это не значитъ вовсе умалять цѣнность политической свободы. И теперь,

[1]) L'indépendance individuelle est le premier des besoins modernes. En conséquence, il ne faut jamais en demander le sacrifice pour établir la liberté politique.

какъ и прежде, за гражданами должны быть признаны права на принятіе законовъ, на рѣшеніе вопросовъ, касающихся его интересовъ, словомъ, право быть активными членами общества. Но на правительство теперь возложены новыя обязанности. Успѣхи цивилизаціи, измѣненія, вызванныя ходомъ времени, требуютъ отъ правительства бо̀льшаго уваженія къ обычаямъ, склонностямъ, независимости индивидовъ; его воздѣйствіе на все это должно быть болѣе разумнымъ и легкимъ.

Это ограниченіе власти правительства, составляя его обязанность, вмѣстѣ съ тѣмъ соотвѣтствуетъ его правильно понятымъ интересамъ, такъ какъ, если свобода, соотвѣтствующая желаніямъ новаго времени, различна отъ свободы древнихъ, деспотизмъ, возможный въ древности, невозможенъ теперь. Намъ нужна свобода, и мы ея добьемся. Но такъ какъ свобода, которая намъ нужна, отлична отъ свободы древнихъ, то она требуетъ и другой организаціи. Въ древности, чѣмъ болѣе времени и силъ гражданинъ жертвовалъ на осуществленіе своихъ политическихъ правъ, тѣмъ болѣе считалъ онъ себя свободнымъ; теперь свобода требуетъ для нашихъ частныхъ дѣлъ какъ можно больше времени свободнаго отъ дѣлъ политическихъ. Отсюда необходимость народнаго представительства. Народное представительство есть не что иное, какъ организація, посредствомъ которой народъ слагаетъ съ себя на нѣсколькихъ отдѣльныхъ личностей то, чего не хочетъ дѣлать самъ. Бѣдные сами завѣдываютъ своими дѣлами, богатые поручаютъ это управляющимъ. Такова исторія народовъ древнихъ и новыхъ. Представительная система есть порученіе, даваемое всей массой народа опредѣленному числу гражданъ пещись объ его интересахъ. Но народъ долженъ сохранять за собою постоянный и дѣйствительный надзоръ за дѣятельностью его представителей.

Изъ различія условій древней и новой свободы вытекаетъ также и различіе опасностей, имъ грозящихъ. Древней свободѣ грозила опасность въ томъ, чтобы не слишкомъ дешево цѣнились индивидуальныя права и дѣятельность. Опасность, грозящая свободѣ новой, состоитъ въ возможности слишкомъ легкаго отказа отъ участія въ осуществленіи политической власти вслѣдствіе чрезмѣрнаго увлеченія частными интересами. Представители правительственной власти слишкомъ склонны воспользоваться этимъ, освободивъ насъ отъ всѣхъ другихъ работъ, кромѣ платежа налоговъ и повиновенія имъ, взявъ на себя всю заботу о нашемъ благѣ. Но этого не должно допускать: надо ограничить дѣятельность правительства. Пусть оно будетъ только справедливымъ, о нашемъ благѣ мы озаботимся сами.

Къ тому же благо не есть единственная цѣль нашей дѣятельности; есть высшая, лучшая цѣль—совершенствованіе, и самымъ сильнымъ, самымъ энергичнымъ средствомъ къ этому служитъ именно политическая свобода. Подвергая сужденію всѣхъ гражданъ наиболѣе священные интересы, она возвеличиваетъ ихъ духъ, облагораживаетъ ихъ мысли, установляетъ между ними интеллектуальное равенство, составляющее славу и могущество народа.

Не отказываясь ни отъ политической, ни отъ гражданской свободы, нужно умѣть ихъ комбинировать. Задача законодателя еще не выполнена, если народъ сдѣлался только спокойнымъ. Надо, чтобъ учрежденія содѣйствовали нравственному воспитанію гражданъ. Уважая ихъ права, оберегая ихъ независимость, не мѣшая ихъ занятіямъ, законы должны обезпечить ихъ вліяніе на дѣло государственнаго управленія, призвать ихъ къ участію посредствомъ голосованій въ осуществленіи власти, гарантировать имъ право контроля и надзора.

Подробное изложеніе того, какова должна быть эта политическая организація, дающая надлежащее сочетаніе политической и гражданской свободы, Констанъ представилъ въ своихъ „Принципахъ политики“.

Принципъ народнаго верховенства не можетъ быть оспариваемъ. Законъ долженъ быть выраженіемъ воли или всѣхъ, или нѣкоторыхъ. Но въ чемъ можетъ быть основаніе такой исключительной привилегіи малаго числа гражданъ? Если это сила, то сила принадлежитъ тому, кто ее захватитъ; она не установляетъ права. Если это согласіе всѣхъ, тогда власть принадлежитъ, конечно, всѣмъ. Такъ, дѣйствительно, бываетъ при всякомъ государственномъ устройствѣ—теократическомъ, монархическомъ, аристократическомъ: если оно господствуетъ надъ умами, оно выражаетъ собою общую волю; если же оно надъ умами не господствуетъ, оно можетъ опираться только на силу. Словомъ, существуютъ только два вида власти: беззаконная, основанная на силѣ, и законная — на общей волѣ. Но для правильнаго пониманія этого положенія необходимо точное выясненіе понятія общей воли.

И ея верховенство не можетъ быть безграничнымъ. Неограниченная власть, въ чьихъ бы рукахъ она ни была—народа ли, народныхъ представителей, царей — всегда зло. Она слишкомъ тяжела для человѣческихъ рукъ. Верховенство всегда должно быть ограничено и относительно. Воля и всего народа не можетъ сдѣлать справедливымъ несправедливое. Представители народа не могутъ дѣлать того, чего не можетъ самъ народъ.

Но можно ли практически обезпечить ограниченіе верховной власти? Это достигается общимъ признаніемъ необходимости ограниченія власти. Когда это положеніе дѣлается для всѣхъ очевиднымъ, получается господствующее надо всѣмъ убѣжденіе. Ограниченіе верховенства поэтому и возможно, и дѣйствительно. Оно обезпечивается прежде всего тою силою, которою обезпечиваются всѣ признанныя истины, силою общаго мнѣнія; кромѣ того, еще вѣрнѣе, распредѣленіемъ и равновѣсіемъ властей.

Выставивъ какъ общее начало, что верховенство должно принадлежать волѣ всѣхъ, что преимуществъ въ отношеніи какого-либо меньшинства не должно быть допускаемо, Констанъ, однако, значительно ограничиваетъ проведеніе этого начала общности и равенства.

Ни одинъ народъ не признавалъ членами государства всѣхъ индивидовъ, находящихся на его территоріи. Въ самой строгой демократіи недостигшіе опредѣленнаго возраста и иностранцы не пользуются политическими правами. Но эти ограниченія требуютъ еще и дальнѣйшаго расширенія. Тѣ, коихъ нищета держитъ въ вѣчной зависимости и обрекаетъ на поденный трудъ, ни достаточно просвѣщены относительно политическихъ дѣлъ, ни достаточно заинтересованы въ народномъ благосостояніи, условій котораго они не понимаютъ и выгодъ котораго они непосредственно не раздѣляютъ. Констанъ не хочетъ быть несправедливымъ въ отношеніи къ рабочему классу. Классъ этотъ патріотиченъ не менѣе другихъ. Онъ способенъ иногда къ героическимъ жертвамъ. Но есть различіе между патріотизмомъ, дающимъ рѣшимость умирать за отечество, и патріотизмомъ, дѣлающимъ способнымъ хорошо понимать народные интересы. Поэтому, кромѣ совершеннолѣтія и подданства, требуется еще одно условіе: досугъ, необходимый для пріобрѣтенія просвѣщенія, для возможности вѣрнаго сужденія. Только собственность даетъ такой досугъ; только она дѣлаетъ людей способными осуществлять политическія права. Во всѣхъ странахъ представительнымъ собраніямъ необходимо состоять только изъ собственниковъ. Но собственность можетъ быть настолько мала, что не обезпечитъ ни независимости, ни досуга. Собственникомъ можетъ считаться лишь тотъ, кто получаетъ доходъ, дающій возможность существовать весь годъ, не работая на другихъ. Нѣкоторые публицисты думали приравнять къ собственности духовныя способности и спеціальныя знанія, называя это интеллектуальной собственностью. Но, по мнѣнію Констана, такая собственность не имѣетъ дѣйствительнаго значенія. Если всѣмъ будетъ доступно высшее умственное и художественное образованіе, всѣ имъ, конечно, воспользуются, и всѣ получатъ политиче-

скія права. Но это вовсе нежелательно. Либеральныя профессіи, чтобы ихъ вліяніе въ политическихъ дѣлахъ не было гибельно, больше всего требуютъ связи съ собственностью. Эти профессіи, очень полезныя въ другихъ отношеніяхъ, не ведутъ, однако, къ обезпеченію должнаго практическаго благоразумія. Въ эпоху революціи мы видимъ многихъ литераторовъ, химиковъ, математиковъ, увлеченныхъ самыми крайними теоріями.

Итакъ, имущественный цензъ, и очень высокій, дающій возможность существовать самому и содержать семью безъ всякаго платнаго труда, имущественный цензъ въ самой чистой формѣ, безъ допущенія смягченія цензомъ умственнымъ! Констанъ не объясняетъ, какъ согласить это съ выставленнымъ имъ основнымъ положеніемъ, что политическія права должны принадлежать всѣмъ, безъ всякихъ въ чью бы то ни было пользу привилегій. Но, что еще важнѣе, въ основѣ всѣхъ разсужденій объ устройствѣ выборовъ народныхъ представителей положена совершенно ложная мысль, опять-таки противорѣчащая имъ же высказаннымъ основнымъ началамъ, будто политическія права обусловлены большею способностью. Какъ согласить это съ тѣмъ, что политическая свобода, политическія права, по увѣренію самого Констана, имѣютъ значеніе только въ качествѣ гарантіи свободы гражданской. Контролировать своего управляющаго имѣетъ право каждый хозяинъ, а не только способный.

Не болѣе удачна и поправка, выставляемая Констаномъ къ теоріи раздѣленія властей Монтескье. Вмѣсто трехъ властей онъ раздѣляетъ пять: монархическую, исполнительную, представительную постоянства (le pouvoir représentatif de la durée), представительную мнѣнія (le pouvoir représentatif de l'opinion) и судебную. Главное значеніе имѣетъ здѣсь отдѣленіе отъ исполнительной власти монархической. По Констану, послѣдняя — власть нейтральная, стоящая между четырьмя остальными, но также и выше ихъ всѣхъ, будучи властью одновременно и высшей и посредствующей, безъ всякаго интереса къ нарушенію равновѣсія властей, а, напротивъ, имѣя весь интересъ въ его сохраненіи. Государь въ государствѣ есть существо особое, стоящее выше различія мнѣній, не имѣющее другого интереса, какъ поддержаніе порядка и сохраненіе свободы, не имѣющее возможности спуститься до общаго положенія, неспособное вслѣдствіе этого быть причастнымъ страстямъ, порождаемымъ такимъ положеніемъ. Эта августѣйшая прерогатива государя вселяетъ въ его духъ спокойствіе, недоступное никому въ низшемъ положеніи. Онъ паритъ, такъ сказать, надъ людскими страстями.

Внѣшнимъ образомъ эта нейтральная, посредствующая, сдерживающая власть выражается въ отношеніи къ власти судебной правомъ помилованія и назначенія судей; въ отношеніи къ законодательной власти—правомъ вето, правомъ распущенія нижней палаты и правомъ назначенія въ неограниченномъ числѣ членовъ верхней палаты; въ отношеніи къ исполнительной власти—правомъ назначать и смѣнять министровъ.

Это дополненіе принятаго Монтескье различенія трехъ властей особою умѣряющей, сдерживающей властью представляетъ въ сущности не поправку къ теоріи Монтескье, а совершенное отрицаніе основной ея идеи: умѣренія властвованія посредствомъ распредѣленія отдѣльныхъ его функцій между различными, самостоятельно дѣйствующими и другъ друга взаимно сдерживающими учрежденіями.

Да и сама по себѣ теорія Констана, видящая обезпеченіе свободы и законности въ подчиненіи всѣхъ другихъ властей одной монархической, едва ли состоятельна и логична. Если всѣ отдѣльныя власти подчиняются одной, надъ ними стоящей, то никакого раздѣленія властей въ сущности не будетъ. Да если бы, въ самомъ дѣлѣ, было возможно найти такихъ людей, которые бы, властвуя, парили надъ всѣми человѣческими страстями и руководствовались безусловно одними требованіями закона, въ раздѣленіи властей не было бы никакой надобности.

ГЛАВА IV.

Позитивизмъ.

§ 41. Предшественники Конта.

И историческая школа, и Гегель, и Краузе ставили философскому ученію о правѣ задачу объясненія положительнаго, исторически развивающагося права. Но объясненія ихъ не основывались на объективномъ изученіи исторической дѣйствительности, а субъективно привносились готовыми изъ апріорныхъ, абсолютныхъ началъ метафизики. Историческій матеріалъ былъ для нихъ не основой обобщеній, а только иллюстраціей апріорныхъ, абсолютныхъ положеній, полученныхъ независимо отъ историческихъ данныхъ.

Но на ряду съ этимъ во Франціи, уже съ середины прошлаго

столѣтія, нарождается новое ученіе, позитивное, распространяющее и на явленія общественности примѣненіе того же положительнаго метода, какой установился въ научномъ изученіи явленій природы, ставящее всему научному знанію не субъективную задачу оцѣнки и выработки идеала, а объективную задачу выясненія законовъ явленій, ихъ сосуществованія и послѣдовательности, признающее все наше знаніе не абсолютнымъ, а относительнымъ.

Основателемъ позитивизма былъ Огюстъ Контъ, но онъ имѣлъ своихъ предшественниковъ: Тюрго, Кондорсе, Сенъ-Симона.

Первымъ предвозвѣстникомъ позитивизма долженъ быть признанъ Тюрго [1]). Въ своихъ Deuxième discours sur les progrès successifs de l'esprit humain, 1750, и Histoire des progrès de l'esprit humain, Тюрго говоритъ, что всѣ вѣка связаны цѣпью причинъ и слѣдствій, соединяющей современное состояніе со всѣмъ ему предшествовавшимъ; языкъ и письмо, давая людямъ возможность передавать свои идеи другимъ, превратили всѣ частныя знанія въ общее наслѣдственное достояніе, передаваемое отъ поколѣнія къ поколѣнію и обогащаемое съ каждымъ вѣкомъ новыми открытіями. Родъ человѣческій представляется глазамъ философа во всемъ его величіи, постепенно развивающимся, подобно индивидамъ, отъ дѣтства къ мужеству. Въ своемъ разнообразномъ до безконечности неравенствѣ живущіе и теперь народы представляютъ всѣ переходы отъ варварства къ цивилизаціи.

Первоначально люди, не зная связи физическихъ явленій, естественно считали ихъ дѣйствіями подобныхъ намъ разумныхъ, но невидимыхъ существъ. Все, совершавшееся безъ участія человѣка, приписывалось дѣйствію божествъ. Страхъ передъ ними и надежда на нихъ приводили къ поклоненію имъ. Когда философы поняли нелѣпость такихъ басенъ, они стали объяснять причины явленій абстрактными понятіями сущностей и способностей, понятіями, ничего, однако, не объясняющими. Сущности представляли себѣ какими-то существами, надѣляя ихъ всевозможными способностями въ объясненіе различныхъ явленій. Только гораздо позднѣе, подмѣтивъ механическое воздѣйствіе вещей другъ на друга, выставили другія гипотезы, математически выраженныя и эмпирическя обоснованныя.

Въ этомъ объясненіи послѣдовательнаго развитія по тремъ

---

[1]) Turgot, Anne Robert Jacques, baron de l'Aulne (1727—1781). Oeuvres complètes, éd. par Dupont de Nemours. 4 tt. 1808—1811; Sur les progrès successifs de l'esprit humain, 1750. О немъ смотри: Siegmund Feilbogen. Smith und Turgot.

стадіямъ человѣческаго пониманія явленій Тюрго весьма опредѣленно намѣтилъ установленный Контомъ законъ трехъ состояній. Кромѣ того можно сказать, что Тюрго уже предвидѣлъ необходимость соціологіи, такъ какъ, по его мнѣнію, задача соціологіи состоитъ въ научномъ изслѣдованіи общихъ и частныхъ причинъ, а также свободныхъ дѣйствій великихъ людей въ ихъ отношеніи къ природѣ самого человѣка, равно какъ въ показаніи дѣйствія и механики моральныхъ силъ [1]).

Контъ, повидимому, вовсе не зналъ сочиненій Тюрго; онъ нигдѣ на нихъ не ссылается и приписываетъ Кондорсе [2]) починъ такихъ идей, которыя уже раньше были высказаны Тюрго. „Мысль о томъ, говоритъ Контъ, какъ сдѣлать политику эмпирической наукой, была высказана впервые Кондорсе. Онъ первый ясно усмотрѣлъ, что цивилизація представляетъ прогрессивное движеніе, всѣ шаги котораго строго связаны между собой по естественнымъ законамъ, выясняемымъ философскимъ наблюденіемъ прошлаго и опредѣляющимъ для каждой эпохи совершенно позитивнымъ образомъ усовершенствованія, какія испытываетъ общественное состояніе какъ въ частяхъ, такъ и въ цѣломъ. Кондорсе не только этимъ указалъ средство дать политикѣ истинно позитивную теорію, но попытался и изложить эту теорію“.

Изъ разсмотрѣнія историческаго движенія, представляющаго, по мнѣнію Кондорсе, не что иное, какъ закономѣрное развитіе человѣческаго духа и въ частности научнаго знанія всего человѣчества, должна образоваться новая наука—политическая философія, основанная на наблюденіи и сравненіи различнѣйшихъ обществъ, эпохъ, странъ. Эта наука, черпая знанія изъ прошедшаго, достигаетъ объясненія настоящаго и предусмотрѣніе будущаго руководства человѣческимъ прогрессомъ и его ускоренія, дѣлаясь такимъ образомъ учительницей политической практики. И такъ какъ, по мнѣнію Кондорсе, успѣхи знанія всегда соединяются съ успѣхами нравственными, и эта новая наука, распространяющая господство человѣческаго духа на область, прежде ему недоступную, установитъ новую эру безконечнаго нравственнаго совершенствованія. Она устранитъ между людьми неравенство, согласитъ между собою общительность и эгоизмъ и приведетъ человѣчество, охваченное теперь ненавистью и враждой, къ соціальному замиренію.

---

[1]) Oeuvres, II, p. 628.

[2]) Condorcet, Maria Jean Antoine, marquis de (1743—1794). Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1795. О немъ: Gillet. L'utopie de Condorcet, 1883.

Воззрѣнія Сенъ-Симона (1760—1825), ученика Даламбера и учителя Конта, представляютъ собою переходъ отъ философскихъ системъ XVIII вѣка къ позитивизму [1]). Онъ признавалъ главнымъ предметомъ науки человѣка и человѣческое общество. Общество, по его мнѣнію, способно къ неограниченному совершенствованію благодаря безграничнымъ успѣхамъ науки и промышленности. Ученые и промышленники должны вытѣснить въ обществѣ прежнія духовныя и военныя касты. Христіанство и средневѣковье презирало плоть, признавая только духъ. Сенъ-Симонъ признаетъ права и достоинство и за плотью.

Сначала, въ Письмахъ женевскаго обитателя, 1802 года, Сенъ-Симонъ дѣлилъ все человѣчество на три класса: 1) ученыхъ, артистовъ и либераловъ со знаменемъ прогресса; 2) собственниковъ, на знамени которыхъ значится: не нужно нововведеній, и 3) прочее человѣчество со знаменемъ равенства. Руководительство обществомъ должно принадлежать первому классу съ участіемъ и женщинъ, подъ предсѣдательствомъ перваго въ обществѣ математика.

Позднѣе онъ придалъ особое значеніе промышленному классу. Въ журналѣ „Организаторъ" онъ проектировалъ устройство парламента изъ трехъ палатъ — изобрѣтенія, разсмотрѣнія и исполненія публичныхъ работъ. Первыя двѣ палаты должны были состоять изъ ученыхъ, третья—изъ представителей промышленности.

Въ „Новомъ христіанствѣ" Сенъ-Симонъ нападаетъ и на католиковъ и на протестантство, обвиняя ихъ въ ереси, и провозглашаетъ новый догматъ: „все общество должно трудиться для улучшенія нравственнаго и матеріальнаго положенія бѣднѣйшихъ гражданъ; все общественное устройство должно быть направлено къ достиженію этой великой цѣли".

Въ своихъ „Lettres philosophiques et sentimentales" Сенъ-

---

[1]) Claude Henri de Rouvroi, comte de Saint-Simon. Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains, 1802; Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle, 1807; Réorganisation de la société européenne, 1814; L'organisateur, publié en livraisons, nov. 1819—févr. 1820; Du Système industriel, 1821; Le nouveau christinisme, 1825; О немъ: Hippolyte Carnot. Doctrine de Saiant-Simon, 1829; Pinet, L'école polytechnique et le Saint-Simonisme (Revue de Paris, 15 mai 1894); Adam. La philosophie en France, 1894; Henri Michel. L'idée de l'état, 1896, pp. 172—211; Бунге. Очерки политико-экономической литературы, 1895, стр. 75; Booth. Saint-Simon and Saint-Simonisme, 1871; Paul Janet. Saint-Simon et le Saint-Simonisme, 1879; Weill. L'école Saint-Simoniste, son histoire, son influence jusqu'à nos jours, 1896; Hubbard. Saint-Simon, sa vie et ses travaux, 1857.

Симонъ говорилъ, что частныя науки суть элементы общей науки, носящей имя философіи. Эта наука въ пассивномъ своемъ отношеніи есть выраженіе пріобрѣтенныхъ знаній, въ активномъ же своемъ отношеніи она указательница новыхъ научныхъ путей, новыхъ пріемовъ для новыхъ открытій и для выполненія уже начатыхъ. Изслѣдуя относительный и позитивный характеръ всей науки и ея частей, мы находимъ и все и части сначала въ стадіи предположительной, затѣмъ—въ полу-предположительной и полу-позитивной и наконецъ, въ насколько возможно позитивной. Самое великое, прекрасное, полезное, достаточное къ осуществленію,—это организовать хорошую философскую систему, т.-е. создать хорошую исторію прошлаго и будущаго человѣческаго рода. Кромѣ политики, Сенъ-Симонъ ожидалъ большихъ успѣховъ также отъ психологіи и физіологіи, при чемъ психологія должна была превратиться въ физіологическую психологію.

Личное знакомство Конта съ Сенъ-Симономъ относится къ 1818 году, и очень скоро между ними установились очень близкія отношенія, но уже въ 1823 году между ними произошелъ полный разрывъ.

Когда послѣ реставраціи во Франціи всѣ были поглощены борьбой изъ-за вопросовъ государственнаго устройства, Сенъ-Симонъ признавалъ болѣе важной общественную организацію. Паденіе общихъ древнихъ ученій породило развитіе эгоизма, наполняющаго со дня на день общество и существенно противодѣйствующаго образованію новыхъ ученій. Надо пустить въ ходъ филантропію для заглушенія и уничтоженія эгоизма.

Внѣшняя государственная форма—дѣло второстепенное, да и вообще самое существованіе правительства только необходимое зло. Руководящимъ началомъ новаго общественнаго порядка признавалъ онъ гармонію интересовъ. Людямъ надо соединиться не для взаимной эксплоатаціи, а для эксплоатаціи вещей.

Философію Сенъ-Симонъ, подобно Конту, понималъ какъ обобщенное знаніе, основанное на томъ же методѣ, какъ и отдѣльныя науки, и также относительное.

Сохранился любопытный разсказъ о бесѣдѣ Сенъ-Симона съ его другомъ, врачемъ Бюрденомъ, о развитіи наукъ, въ которомъ почти цѣликомъ намѣчается извѣстная классификація наукъ Огюста Конта. Всѣ науки, говорилъ Сенъ-Симонъ, вначалѣ опираются на весьма скудный опытный матеріалъ и потому имѣютъ характеръ простыхъ, часто даже фантастическихъ гаданій. Астрономія возникла въ формѣ астрологіи, химія въ видѣ алхиміи. Только съ постепеннымъ развитіемъ этотъ гадательный характеръ наукъ

смѣняется положительнымъ. Математика, астрономія, физика и химія уже достигли положительнаго характера. Физіологія и психологія очень близки къ тому. Надо ожидать, что къ тому же придутъ въ будущемъ также политика и философія, принявъ положительный характеръ и эмпирическій методъ: caractère positif ou d'observation. Современная разрозненность знанія объясняется именно тѣмъ, что не всѣ достигли положительной постановки. И затѣмъ въ предисловіи въ Système industriel Сенъ-Симонъ еще ближе подходитъ къ контовскому закону трехъ частей состояній. Онъ различаетъ теологически-военный, метафизически-легистическій и научно-промышленный періоды. Сенъ-Симонъ первый употребилъ выраженіе „положительная философія". Онъ утверждалъ, что въ будущемъ вѣра и нравственность найдутъ себѣ обоснованіе въ положительномъ знаніи.

Ближайшимъ послѣдователемъ Сенъ-Симона былъ Базардъ [1]). Въ жизни, по его ученію, дѣйствуютъ двѣ силы—личность и ассоціація. Личность стремится къ обособленности и господству надъ другими. Отсюда возникаетъ безплодный антагонизмъ, которому противодѣйствуетъ ассоціація, т.-е. органическое соединеніе личностей въ семьѣ, общинѣ, націи, международномъ общеніи. Борьба личностей въ началѣ исторіи оканчивается смертью побѣждаемаго; затѣмъ жизнь побѣждаемаго сохраняется цѣною рабства; христіанство смягчаетъ рабство, превращая его въ крѣпостное состояніе: революція уничтожаетъ и его, но отнынѣ свободный de jure остается фактически рабомъ своей нищеты, и на дѣлѣ сохраняется начало: „каждый для себя, а Богъ ни для кого". Улучшеніе положенія самаго многочисленнаго бѣднѣйшаго класса требуетъ новаго совершеннѣйшаго общественнаго устройства, на основаніи начала „à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres"—каждому по его способности, каждой способности соотвѣтственно тому, что̀ она даетъ. Главнѣйшія препятствія къ осуществленію равенства и разумнаго устройства общества—частная собственность и право наслѣдства.

§ 42. Ученіе Конта, изложенное въ „Курсѣ положительной философіи".

Самъ основатель позитивизма, Огюстъ Контъ [2]), не остался вѣренъ позитивному методу во всю свою жизнь. Въ послѣдова-

[1]) Basard. Exposition de la système de Saint-Simon. 1830.
[2]) Auguste Comte (1798—1857). Сочиненія его: Tout est relatif: voilà le

тельномъ развитіи его философскаго ученія было два періода, рѣзко и существенно отличающихся другъ отъ друга. Въ первомъ періодѣ, закончившемся сорокъ восьмымъ годомъ, Контъ является строгимъ позитивистомъ, признающимъ все наше знаніе относительнымъ и ставящимъ всему знанію, въ частности и соціологіи, объективную задачу выясненія законовъ явленій дѣйствительности. Во второмъ періодѣ, въ „Системѣ позитивной политики", „Позитивномъ катехизисѣ", „Субъективномъ синтезѣ", Контъ держится совершенно противоположнаго направленія. Объективизмъ смѣняется субъективизмомъ, знанію ставится субъективная задача оцѣнки дѣйствительности, выработки идеала, установленія религіи, и, вопреки прежнему отрицанію всего абсолютнаго, осуществленіе позитивнаго строя и религіи человѣчества Контъ признаетъ конечнымъ, абсолютнымъ предѣломъ развитія человѣчества [1]).

Такъ какъ изъ этихъ двухъ видоизмѣненій ученія Конта прочное и плодотворное вліяніе на послѣдующее развитіе науки имѣло только первое, то мы на немъ и остановимся внимательнѣе, изложивъ вторую форму ученія Конта въ видѣ краткой исторической справки.

По первоначальному ученію Конта все знаніе человѣческое относительно, какъ онъ это высказалъ еще въ 1817 году: tout

seul principe absolu. 1817; Séparation générale entre les opinions et les désirs, 1819; Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne, 1820; Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, 1822; Considérations philosophiques sur les sciences et les savants, 1825; Considération sur le pouvoir spirituel, 1826; Calendrier positiviste, 1849—57; Bibliothèque positiviste, 1831; Cours de philosophie positive, 6 tt. 1832—1842; Discours sur l'esprit positif, 1844; Discours sur l'ensemble de positivisme, 1848; Système de politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion d'humanité, 4 tt. 1851—54; Catéchisme positiviste, ou sommaire exposition de la religion universelle, 1852, 1890; Appel aux conservateurs, 1855; Synthèse subjective, 1856, 1878; Testamant de Comte, 1884; Lettres à Valut, 1877; Lettres à Mill, 1877.

[1]) Льюисъ и Милль. Огюстъ Контъ и положительная философія, 1867; Смоликовскій, Ученіе Огюста Конта объ обществѣ (неоконченное), 1881; Littré. Comte et la philosophie positive, 1863, 1864, 1877; Leblais. Matérialisme et positivisme, 1865; Pellarin. Essai critique de la philosophie positive, 1864; Nuytz. Le positivisme pour tous, 1868; Tissandier. Origine et développement du positivisme contemporain, 1874; Robinet. La philosophie positive, Comte et Lafitte, 1881; Zimmerman. Kant und Comte, 1885; Cairde. The social philosophy and religion of Comte, 1885; Gruber. Comte, der Begründer des Positivismus, 1889; Positivismus, 1891; Dietz. Probleme und Begriff der Gesellschaft bei Comte, 1892; Kozary. La loi des trois états de Comte, 1895; Wantig. A. Comte und seine Bedeutung für Socialwissenschaft, 1894; Fouillée. Mouvement positiviste, 1897.

est relatif: voilà le seul principe absolu. Намъ недоступно безусловное познаніе, познаніе сущностей, первопричинъ, конечныхъ цѣлей. Все наше познаніе относительно, оно ограничивается выясненіемъ посредствомъ наблюденія, опыта и сравненія не того, почему явленія совершаются, а лишь того, какъ они совершаются: законъ взаимнаго соотношенія явленій, ихъ сосуществованія и послѣдовательности. И законы эти не какія-либо существа или силы, заставляющія явленія совершаться такъ, а не иначе. Законъ—это только формула, выражающая подмѣченное въ явленіяхъ постоянное однообразіе [1]). Но и такое относительное знаніе только законовъ явленій практически очень важно. Выясняя законы явленій, оно даетъ возможность ихъ предвидѣть: savoir pour prévoir, penser pour agir.

Мы можемъ познать только законы явленій. Объясненіе же самихъ законовъ, а также начала и конца міра недоступно познанію. Лишь середина, находящаяся между двумя непознаваемыми предѣлами сущаго, началомъ и концомъ, можетъ быть познана. Научно атеизмъ такъ же мало можетъ быть обоснованъ, какъ и теизмъ.

Признаніе относительности знанія составляетъ главную и основную отличительную черту позитивизма въ противоположность прежде господствовавшему стремленію къ абсолютному знанію. Предшествующее развитіе человѣческаго мышленія шло путемъ заблужденій, при чемъ переходъ отъ исканія познанія безусловнаго къ знанію положительному совершается, какъ говоритъ Контъ, по неизмѣнному закону развитія человѣческаго духа, закону трехъ состояній: loi des trois états. Этотъ законъ былъ указанъ Контомъ еще въ 1822 году, въ его „Планѣ научныхъ работъ, необходимыхъ для переустройства общества".

Законъ трехъ состояній заключается въ развитіи человѣческаго духа по тремъ ступенямъ: теологической, метафизической и позитивной. На теологической ступени развитія люди объясняютъ явленія волей сверхъестественныхъ существъ; на метафизической— воля сверхъестественныхъ существъ замѣняется отвлеченными понятіями, сущностями или субстанціями, разумомъ, матеріей; основой сущаго признается уже не божество, а природа, надѣляемая

---

[1]) Такое опредѣленіе принимается теперь и метафизиками, напримѣръ Эдуардомъ Гартманомъ: „Законы не суть какія-то витающія въ воздухѣ существа, а лишь абстракціи отъ силъ и веществъ, только потому, что данная сила и данное вещество таковы, а не иныя, дѣйствуютъ они такъ, а не иначе. Это постоянство опредѣленнаго дѣйствія (Constanz des So-Wirkens) и есть законъ". Philosophie des Unbewussten; B. II, S. 96.

воображаемыми свойствами, напр., боязнью пустоты, предпочтеніемъ простого сложному, постепенности скачкамъ; при этомъ явленія объясняются a priori субъективными конструкціями. Позитивизмъ отказывается и отъ того и отъ другого, подчиняетъ воображеніе и субъективныя апріорныя построенія наблюденію, опыту, сравненію и ограничиваетъ задачу познанія выясненіемъ законовъ явленій.

Необходимость и неуклонность такого именно порядка развитія человѣческаго духа Контъ подтверждаетъ слѣдующими соображеніями. Человѣку свойственно считать себя центромъ и общимъ типомъ всего существующаго, уподоблять все вокругъ него совершающееся своимъ собственнымъ дѣйствіямъ, единственнымъ, которыя онъ считаетъ понятными благодаря сопровождающимъ ихъ ощущеніямъ. Таково происхожденіе теологическаго міросозерцанія, гдѣ воображеніе преобладаетъ надъ наблюденіемъ, создавая на ряду съ видимымъ міромъ невидимый міръ сверхъестественныхъ существъ, воля которыхъ производитъ всѣ явленія міра видимаго. Первоначально это выразилось въ фетишизмѣ, видѣвшемъ въ каждой отдѣльной вещи сознательное существо. Высшей формой фетишизма было звѣздопоклонничество, представляющее собою уже переходъ къ слѣдующей ступени теологическаго міросозерцанія, къ многобожію. Многобожіе есть главная, самая характерная форма теологизма, она объясняетъ сущее волею невидимыхъ боговъ, составляющихъ особый міръ. Съ признаніемъ, вмѣсто многихъ боговъ, одного Бога творцомъ-правителемъ міра многобожіе смѣняется единобожіемъ. Единобожіе представляетъ менѣе устойчивую, чѣмъ многобожіе, форму теологизма, образующую уже переходъ къ метафизическому міросозерцанію. На метафизической ступени воображеніе вытѣсняется абстрактными разсужденіями и построеніями. Эта ступень имѣетъ по существу своему разрушительный, отрицательный характеръ, образуя путемъ отрицанія и разрушенія теологизма переходъ къ позитивизму. На позитивной ступени и воображеніе и абстрактныя построенія вытѣсняются наблюденіемъ, и мѣриломъ истины признается только согласіе съ фактами.

Между тѣмъ какъ теологія и метафизика стремились все свести къ абсолютному единству, къ одному всеобъемлющему началу, позитивизмъ не признаетъ осуществимымъ такое абсолютное и объективное единство [1]). Законы, опредѣляющіе различныя группы

---

[1]) Cours, II, p. 649. Que l'esprit humain sache donc renoncer enfin à l'irrationelle poursuite d'une vaine unité scintifique et reconnaisse que les catégories

явленій, не могутъ быть сведены къ одному закону, къ одному общему началу. Положительное знаніе допускаетъ только субъективное, а не объективное единство, субъективное, т.-е. заключающееся въ единствѣ метода всѣхъ разнообразныхъ явленій, какимъ бы различнымъ законамъ они ни подчинялись.

Это признаніе безусловной обособленности законовъ различныхъ группъ явленій, составляющихъ предметы отдѣльныхъ абстрактныхъ наукъ, и невозможности объединенія различныхъ законовъ, конечно, представляется совершенно ошибочнымъ: оно, во-первыхъ, противорѣчитъ основнымъ положеніямъ позитивизма, какъ ихъ формулировалъ самъ же Контъ, и, во-вторыхъ, опровергается новѣйшими успѣхами естествознанія, успѣхами, отчасти даже современными Конту, къ которымъ онъ относился въ своемъ слѣпомъ увлеченіи ошибочнымъ началомъ безусловной обособленности законовъ различныхъ группъ явленій совершенно отрицательно безъ всякихъ серьезныхъ основаній.

Признаніе безусловной, абсолютной обособленности законовъ, соотвѣтствующихъ различнымъ абстрактнымъ наукамъ, какъ на это было уже указано Де-Роберти [1]) и Фулье [2]), прямо противорѣчитъ признанію всего знанія относительнымъ. Если законы безусловно нельзя свести ни къ чему другому, они ничѣмъ не отличаются отъ абсолютныхъ причинъ.

Признавъ абсолютную обособленность законовъ отдѣльныхъ группъ явленій, Контъ не могъ не прійти въ явное противо-

radicalement distinctes de phénomènes hetérogenes sont plus nombreuses que ne les suppose une systématisation vicieuse.

[1]) De Roberty. Comte et Spencer, 1894, pp. 85—87: Annoncer que nous ne saurons jamais ce qu'est la vie et attribuer à l'entité correspondante une existence effective, cela semble si bien la même chose, qu'en réalité Comte modifie seulement, comme le firent déjà Stahl et Barthez, la vieille étiquette de Van-Helmont. Au lieu du principe vital il invoque le mystère de la vie, les lois irréductibles de la science biologique. „Il faut écarter toute vaine prétention à rechercher les causes des phénomènes et ne se proposer que la découverte de leurs lois", ne se lasse de répéter Comte, sans soupçonner le synonymie cachée de ces expressions: une loi irréductible, une cause première.

[2]) Fouillée. Le mouvement positiviste, 1896, p. 9: L'idée de l'irréductibillité des lois n'a rien de légitime dans le système de Comte, qui se place exclusivement au point de vue objectif. En effet, à ce point de vue, les lois ne sont que des rapports qui, précisément, doivent et peuvent se réduire à d'autres, dans le temps et dans l'espace. L'irréductibilité n'a pas de sens dans l'ordre de la quantité; elle n'en a que dans celui de qualité, qui est précisément psychique. Le son n'est irréductible au mouvement que pour notre conscience; objectivement, il n'est qu'une résultante mécanique, dont les facteurs peuvent et doivent être déterminés.

рѣчіе и съ самимъ собой и съ фактами дѣйствительности. Признавая, какъ это дѣлалъ Контъ, все наше знаніе относительнымъ, логически невозможно ставить знанію какіе-либо абсолютные предѣлы: вѣдь это бы значило знать абсолютное.

Съ другой стороны, новѣйшіе успѣхи естествознанія на каждомъ шагу свидѣтельствуютъ намъ противъ абсолютной обособленности другъ отъ друга различныхъ группъ явленій и противъ возможности указать научному знанію какіе-либо абсолютные предѣлы.

Контъ находилъ совершенно нелѣпой мысль объяснить свѣтовыя явленія какъ особую форму движенія [1]), а современная оптика такъ именно и объясняетъ явленія свѣта. Онъ отвергалъ целлулярную теорію, какъ фантастическую, и рѣзко осуждалъ научное значеніе микроскопіи, получившей въ настоящее время такое выдающееся значеніе [2]).

Въ исторіи естествовѣдѣнія можно найти сколько угодно фактовъ, доказывающихъ наглядно совершенную безсмысленность попытокъ указывать научному знанію абсолютные предѣлы.

Прево и Дюма доказывали въ 1820 году невозможность получить въ изолированномъ видѣ красящее вещество крови; однако, Гоппе-Зейлеру удалось выдѣлить гемоглобинъ. Берцеліусъ въ 1827 году безусловно не допустилъ возможности полученія искусственнымъ лабораторнымъ путемъ какого-либо сложнаго органическаго соединенія; но менѣе какъ черезъ годъ Вёлеръ синтетически лабораторнымъ путемъ получилъ мочевину изъ ціанистаго аміака; въ новѣйшее время Ладенбургъ получилъ тѣмъ же путемъ алколоидъ коніинъ, вырабатываемый растеніями; Пеллагрини въ 1897 году удалось добыть настоящій сахаръ изъ ацетилена, углекислоты и водяныхъ паровъ.

Іоганнъ Мюллеръ въ 1832 году признавалъ скорость движенія нервнаго возбужденія столь великой, что измѣрить ее невозможно. Черезъ двѣнадцать лѣтъ послѣ этого Гельмгольцъ не только измѣрилъ эту скорость, но и показалъ, что, сравнительно со скоростью

---

[1]) Cours de phil. pos., t. III, pp. 649, 650.

[2]) Cours de phil. pos., t. III, pp. 529—531. Je ne puis m'empêcher ici de signaler, en déplorant, la déviation manifeste qui existe aujourd'hui à cet égard principalement en Allemagne, où certains esprits ambitieux ont tenté de pénétrer au-délà du terme naturel de l'analogie anatomique, en s'efforçant de former le tissu générateur lui-même par le chimérique et inintelligible assemblage d'une sorte des monades organiques, qui seraient dès lors les vrais éléments primordiaux de tout corps vivants. L'abus des recherches microscopiques et le crédit exagéré qu'on accorde trop souvent à un moyen d'explorat aussi équivoque, contribuent surtout à donner une certaine spéciosité à cette fantastique théorie.

электричества, свѣта и даже звука, скорость эта ничтожна, всего 30 метровъ въ секунду.

Пастеръ былъ убѣжденъ въ невозможности химическимъ синтезомъ получить вещество со свойствами полярности; однако, въ 1895 г. Юнгфлейшъ выполнилъ эту задачу. Приведенныхъ примѣровъ вполнѣ достаточно, чтобъ доказать, что о безусловной обособленности законовъ различныхъ группъ явленій, о которой говоритъ Контъ, въ дѣйствительности не можетъ быть и рѣчи.

Послѣдовательное чередованіе теологическаго, метафизическаго и позитивнаго состоянія въ различныхъ отрасляхъ человѣческаго знанія совершается не одновременно, а послѣдовательно, въ однѣхъ раньше, въ другихъ позднѣе. Это зависитъ отъ различія въ степени сложности явленій, составляющихъ предметъ различныхъ наукъ, и отъ того, что развитіе отдѣльныхъ отраслей знанія взаимно обусловлено, такъ что для возможности объясненія болѣе сложныхъ явленій надо, чтобы уже были объяснены болѣе простыя. На такомъ соотношеніи наукъ и основана установленная Контомъ ихъ классификація.

Онъ различаетъ науки абстрактныя и науки конкретныя. Науки абстрактныя имѣютъ своей задачей выяснить общіе законы опредѣленной группы явленій; задача наукъ конкретныхъ, напр., минералогіи, ботаники, зоологіи, геологіи, заключается въ изученіи, систематизаціи, объясненіи конкретныхъ формъ явленій, разнообразныхъ сочетаній, дѣйствія различныхъ законовъ. Такъ, объясненіе строенія и функціонированіи даннаго животнаго, растенія, минерала требуетъ соображенія съ различными физическими, химическими, біологическими законами.

Абстрактныхъ наукъ Контъ признаетъ только шесть: 1) математику, объемлющую науку о числахъ, геометрію и механику, 2) астрономію, 3) физику, объемлющую ученіе о тяжести, о теплотѣ, акустику, оптику и ученіе объ электричествѣ, 4) химію, 5) біологію и 6) соціологію.

Задача и методъ всѣхъ абстрактныхъ наукъ одинаковы: задача—выясненіе законовъ сосуществованія и послѣдовательности явленій даннаго рода; методъ—эмпирическій, заключающійся въ наблюденіи, опытѣ, сравненіи.

Такое признаніе единства задачи и метода всѣхъ абстрактныхъ наукъ приводитъ, конечно, къ тому, что и соціологіи присвоивается та же задача и методъ, какъ и наукамъ, изучающимъ явленія природы. Если до сихъ поръ это было не такъ, то только вслѣдствіе недостиженія соціологіей, какъ наукой, имѣющей своимъ предметомъ самыя сложныя явленія, позитивной сту-

пени развитія. Нельзя выяснить законы явленій общественности, не зная законовъ жизни, а сама біологія получила положительную постановку только въ XIX столѣтіи. Но въ настоящее время и для соціологіи насталъ чередъ стать позитивной наукой.

Первое произведеніе Конта, въ которомъ онъ коснулся вопросовъ обществовѣдѣнія, была маленькая, въ три страницы брошюрка: „Séparation générale entre les opinions et les désirs", 1819. Правители государства, говорится въ ней, считаютъ только себя однихъ способными правильно судить въ вопросахъ политики. Но Контъ находитъ это нелѣпымъ, такъ какъ по самому своему положенію правители, какъ дѣятели, не могутъ быть компетентными судьями своихъ собственныхъ дѣйствій. Но, съ другой стороны, нельзя считать всѣхъ гражданъ способными правильно судить о политикѣ. Еще Кондорсе указалъ, какъ на странность, что между тѣмъ какъ о физикѣ или астрономіи никто, не изучавшій этихъ наукъ, не возьмется судить, въ политикѣ всякій считаетъ себя судьей. Это объясняется тѣмъ, что политика еще не получила характера положительной науки. Въ ней не различаются надлежащимъ образомъ желанія и убѣжденія. Разумно, естественно, необходимо каждому гражданину имѣть свои политическія желанія, такъ какъ каждый въ извѣстной степени заинтересованъ способомъ веденія общественныхъ дѣлъ, и всѣ желаютъ свободы, мира, благосостоянія. Для такихъ желаній не требуется особой научной подготовки. Но другое дѣло убѣжденія о томъ, какъ эти желанія осуществить. Для выработки правильныхъ по этому вопросу убѣжденій необходимо предварительное серьезное изученіе условій общественной жизни и дѣятельности. Поэтому цѣли общественной дѣятельности должны опредѣляться всѣми гражданами, всѣмъ обществомъ; средства и способъ ихъ достиженія—только спеціально посвятившими себя изученію обществовѣдѣнія, а самое осуществленіе намѣченныхъ обществомъ цѣлей опредѣленными наукой способами должно совершаться правительствомъ.

Гораздо полнѣе соціологическія воззрѣнія Конта выразились въ напечатанномъ имъ въ 1822 году „Планѣ научныхъ работъ, необходимыхъ для переустройства общества". Это юношеское произведеніе великаго мыслителя отличается особою яркостью и выпуклостью изложенія и вмѣстѣ съ тѣмъ содержитъ въ себѣ въ сжатомъ видѣ почти все существенное содержаніе его Курса позитивной философіи, страдающаго утомительной пространностью; поэтому я остановлюсь съ бо̀льшимъ вниманіемъ и съ бо̀льшей подробностью на этомъ Планѣ, чѣмъ это обыкновенно дѣлается изла-

гателями Конта. Тутъ уже вполнѣ опредѣленно выраженъ установленный Контомъ законъ трехъ состояній: теологическаго, метафизическаго и третьяго, называемаго имъ иногда научнымъ или позитивнымъ. Въ первомъ состояніи явленія объясняются сверхъестественными идеями; во второмъ — олицетворяемыми абстракціями; въ третьемъ — общими законами, подтвержденными фактами дѣйствительности. Контъ указываетъ, что отдѣльныя науки послѣдовательно прошли въ своемъ развитіи всѣ эти три состоянія. Но при этомъ почему-то вовсе не упоминаетъ о математикѣ, перечисляя, какъ ставшія уже позитивными, только четыре науки: астрономію, физику, химію и физіологію. Что же касается политики или соціальной физики [1]), то она еще находится, смотря по различію направленій, въ первомъ и второмъ періодѣ развитія. Монархическая теорія (la doctrine des rois) остается еще на теологической почвѣ. Она обосновываетъ общественныя отношенія сверхъестественнымъ божественнымъ правомъ. Она объясняетъ послѣдовательныя политическія измѣненія человѣческаго рода непосредственнымъ сверхъестественнымъ воздѣйствіемъ, совершающимся непрерывно съ перваго человѣка до сихъ поръ. Республиканская теорія (la doctrine des peuples) стоитъ на метафизической почвѣ. Она вся цѣликомъ основана на абстрактномъ и метафизическомъ предположеніи первичнаго общественнаго договора, предшествующаго всему развитію человѣческихъ способностей и цивилизаціи. Обыкновенные пріемы ея аргументаціи это утвержденіе естественныхъ и общихъ всѣмъ людямъ въ одинаковой степени правъ, гарантируемыхъ договоромъ. Такова эта первоначально критическая въ отношеніи къ теологіи теорія. Систематическую форму далъ ей главнымъ образомъ Руссо.

Научная теорія, къ которой теперь настала пора перейти политикѣ, объясняетъ общественное состояніе, искони присущее человѣческому роду, какъ необходимое послѣдствіе его организаціи; она объясняетъ цѣль общественнаго состоянія какъ опредѣляемую мѣстомъ, какое человѣкъ занимаетъ въ системѣ природы; она признаетъ вытекающее изъ этого положенія свойственное человѣку постоянное стремленіе воздѣйствовать на природу, измѣняя ее къ своей выгодѣ; она признаетъ задачей общественнаго по-

---

[1]) Названія „соціологія" Контъ тогда еще не употреблялъ. Оно было выставлено только въ Курсѣ позитивной философіи. Теперь это названіе получило полное право гражданства, хотя нѣкоторые и осуждали его, какъ варваризмъ, составленный изъ разноязычныхъ словъ, латинскаго и греческаго. Однако, совершенно такой же составъ имѣетъ слово минералогія, и оно всѣми безспорно принято.

рядка коллективно развивать это стремленіе, регулировать его и сосредоточивать его для возможнаго усиленія его полезнаго дѣйствія. Научная теорія политики, опираясь на непосредственныя наблюденія надъ коллективнымъ развитіемъ человѣческаго рода, пытается объяснить основными законами человѣческой природы ходъ развитія человѣчества и послѣдовательныя его ступени. Таково направленіе позитивной теоріи политики, признающей необходимымъ изучать предшествующія стадіи развитія человѣчества для выясненія основныхъ законовъ политики.

Не было никогда нравственнаго переворота, болѣе неизбѣжнаго, и назрѣвшаго, и неотложнаго, какъ предстоящее превращеніе политики въ позитивную науку. Только благодаря этому можетъ быть создана преобладающая сила, могущая предохранить общество отъ угрожающихъ ему страшныхъ анархическихъ взрывовъ [1]).

Въ этомъ же Планѣ получили дальнѣйшее развитіе и мысли, высказанныя Контомъ въ 1819 году о различіи желаній и убѣжденій. Каждая человѣческая дѣятельность, говоритъ Контъ, какъ самая простая, такъ и самая сложная, какъ выполняемая однимъ, такъ и многими, состоитъ непремѣнно изъ двухъ частей или, другими словами, вызываетъ двоякаго рода соображенія, теоретическія и практическія, планъ и исполненіе. Первое по необходимости предшествуетъ второму, которое оно направляетъ. Словомъ, нѣтъ никогда дѣйствія безъ предварительнаго соображенія. На первичныхъ стадіяхъ человѣческаго развитія и то и другое совершается однимъ и тѣмъ же человѣкомъ. Но вскорѣ эти элементы обособляются. По мѣрѣ того, какъ духовное развитіе человѣчества, коллективное и индивидуальное, возвышается, это обособленіе дѣлается источникомъ новаго прогресса, теоретическія соображенія дѣлаются достояніемъ ученыхъ.

Съ большею подробностью, но также безъ упоминанія математики и безъ употребленія названія соціологіи, іерархія наукъ устанавливается Контомъ въ 1825 году въ его Considérations philosophiques sur les sciences et les savants.

Затѣмъ въ теченіе тринадцати лѣтъ, съ 1830 по 1842 годъ, Контъ печатаетъ свой шеститомный Курсъ положительной философіи, половина котораго посвящена соціологіи,

Контъ обстоятельно доказываетъ примѣнимость метода наблюденія во всѣхъ его формахъ, — собственно наблюденія, опыта и сравненія,—и къ изученію явленій общественности. Нерѣдко въ

[1]) Système de politique positive, IV, Appendice, pp. 77—81.

этомъ отношеніи высказываются сомнѣнія, основанныя на томъ, что будто бы свидѣтельству другихъ людей нельзя вѣрить, а непосредственное личное наблюденіе самимъ изслѣдователемъ всѣхъ явленій общественности неосуществимо. Контъ опровергаетъ это указаніемъ на то, что во всѣхъ наукахъ, даже имѣющихъ предметомъ самыя простыя явленія, нельзя обойтись изслѣдователю безъ свидѣтельства другихъ людей. Никакая наука не могла бы развиться, если бы каждый изслѣдователь все начиналъ сызнова и опирался бы въ своихъ выводахъ только на свои личныя наблюденія. Итакъ, отрицаніе возможности пользоваться въ научномъ изслѣдованіи свидѣтельствомъ другихъ — очевидный парадоксъ, и если изо всѣхъ явленій его примѣняютъ только къ однимъ явленіямъ общественности, то это потому, что соціологія не достигла еще позитивной ступени, а находится пока въ стадіи разрушительной и отрицательной метафизики.

Ошибочно также подъ предлогомъ большей объективности не допускать въ руководство наблюденіемъ никакихъ теорій. Трудно представить себѣ что-либо болѣе противное духу позитивной философіи вообще и въ частности тому особенному характеру, какой она получаетъ въ примѣненіи къ ученію явленій общественности. Въ отношеніи ко всѣмъ явленіямъ, даже самымъ простымъ, никакое наблюденіе не можетъ привести къ научнымъ выводамъ, если оно не руководится и не истолковывается теоріей. Такъ всегда дѣлалось и въ теологическомъ и метафизическомъ періодахъ, и позитивизмъ еще усиливаетъ его требованіе все больше и больше. Съ научной точки зрѣнія всякое отрывочное и случайное наблюденіе ненадежно и безплодно. Для науки могутъ имѣть значеніе только наблюденія, хотя бы лишь гипотетически обусловленныя какой-нибудь теоріей. Въ этой обусловленности главное различіе научныхъ наблюденій отъ обиходныхъ, житейскихъ. И это условіе научности наблюденія тѣмъ важнѣе, чѣмъ сложнѣе изучаемыя явленія. Поэтому наблюденіе явленій общественности, самыхъ сложныхъ изо всѣхъ, только тогда можетъ привести къ научнымъ выводамъ, когда къ нему подходятъ съ опредѣленно поставленными вопросами относительно законовъ существованія и послѣдовательности явленій.

На первый взглядъ можетъ показаться невозможнымъ примѣненіе опыта къ изученію явленій общественности. Но чтобъ разобраться въ этомъ вопросѣ, надо имѣть въ виду установленное Контомъ различіе прямого и косвеннаго опыта (expérimentation directe et indirecte). По существу своему опытъ отнюдь не предполагаетъ непремѣнно искусственнаго установленія условій явленія.

Искусственно или естественно, само собой, измѣняются въ данномъ случаѣ нормальныя условія явленія, наблюденіе его при такихъ условіяхъ всегда получаетъ значеніе опыта—опыта косвеннаго. Вотъ эта-то форма опыта и примѣнима къ явленіямъ общественности, какъ она примѣняется и къ явленіямъ жизни: біологія пользуется на ряду съ искусственно устраиваемыми опытами и патологическими случаями. Такими патологическими случаями въ общественной жизни являются революціонные перевороты.

Что касается сравнительнаго метода, то онъ примѣнимъ прежде всего къ сравненію человѣческихъ обществъ съ обществами животныхъ, но только въ сферѣ статики для выясненія законовъ сосуществованія, а не послѣдовательности явленій, динамики, такъ какъ общества животныхъ не знаютъ развитія. Затѣмъ сравнивать слѣдуетъ различныя человѣческія общества между собой, и этимъ путемъ можно выяснить какъ законы сосуществованія явленій, такъ и законы ихъ послѣдовательности, такъ какъ и одновременно существующія общества, какъ, напр., патагонцы и народы западной Европы, стоятъ на совершенно различныхъ стадіяхъ культурнаго развитія. Наконецъ, сравнительный методъ изученія явленій общественности принимаетъ еще и третью форму—историко-сравнительнаго метода, являющагося главнѣйшимъ способомъ соціологическихъ изслѣдованій и рѣзко отличающаго ихъ отъ изслѣдованій біологическихъ.

Доказавъ приложимость эмпирическаго метода во всѣхъ его трехъ формахъ къ изслѣдованію явленій общественности, Контъ указываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что въ примѣненіи къ явленіямъ общественности этотъ методъ получаетъ своеобразную окраску. Общее правило всякаго научнаго изслѣдованія—начинать съ извѣстнаго и отъ него переходить къ неизвѣстному. Но не слѣдуетъ представлять себѣ, чтобы болѣе извѣстнымъ всегда было болѣе простое. Такъ это бываетъ въ явленіяхъ неорганическаго міра. Но въ біологіи, и особенно въ соціологіи, соотношеніе какъ разъ обратное. Во внѣшнемъ мірѣ именно цѣлое, единство, скрывается отъ насъ. Понятіе солнечной системы всего труднѣе поддается нашему пониманію. Въ біологіи и соціологіи, напротивъ, цѣлое, единое всегда наглядно, а познаніе частей дается только цѣною кропотливаго научнаго изслѣдованія. Поэтому въ соціологіи приходится начинать съ цѣлаго, единаго, съ совокупности, а не съ частей.

Какъ наука, изучающая наиболѣе сложныя явленія, соціологія обусловлена развитіемъ всѣхъ другихъ абстрактныхъ наукъ, но въ особенности біологіи.

Характерными особенностями біологическихъ воззрѣній Конта является прежде всего совершенное отрицаніе, подобно Кабанису [1]) и Бруссе [2]), всякаго различія между біологіей и психологіей, такъ что въ рядѣ абстрактныхъ наукъ психологія вовсе не нашла себѣ мѣста; Контъ отвергаетъ возможность существованія особой науки объ явленіяхъ духовной жизни. Затѣмъ очень характерно также то значеніе, какое онъ придаетъ вліянію среды (milieu), гдѣ совершаются явленія жизни, и отрицанію измѣнчивости организмовъ, вопреки мнѣнію Ламарка, книгу котораго Контъ зналъ и даже внесъ въ списокъ книгъ, рекомендуемыхъ имъ для чтенія позитивистамъ.

Свое отрицательное отношеніе къ самостоятельному значенію психологіи, какъ особой науки, Контъ подробно мотивировалъ еще въ 1828 году въ своемъ Examen du traité de Broussais sur l'irritation [3]). Человѣкъ, говоритъ онъ, можетъ наблюдать только то, что внѣ его: онъ можетъ наблюдать извѣстныя функціи своихъ органовъ, но только не мышленіе. Онъ можетъ даже, до извѣстной степени, наблюдать себя въ отношеніи къ различнымъ страстямъ, имъ испытываемымъ, такъ какъ мозговые органы, отъ коихъ онѣ зависятъ, отличны отъ собственно наблюдающаго органа (l'organe observateur proprement dit) и кромѣ того это возможно только подъ условіемъ очень сильнаго проявленія страсти. Но, очевидно, невозможно наблюдать себя въ своихъ собственныхъ интеллектуальныхъ актахъ, такъ какъ органы наблюдающій и наблюдаемый тогда тождественны, и уже некому наблюдать. Иллюзія психологовъ въ этомъ отношеніи аналогична самообману древнихъ физиковъ, думавшихъ объяснить зрѣніе тѣмъ, что свѣтовые лучи начертываютъ на ретинѣ изображеніе внѣшнихъ предметовъ. Физіологи справедливо замѣчали на это, что, если свѣтовыя впечатлѣнія воспроизводятъ изображенія на ретинѣ, нуженъ еще другой глазъ, который бы ихъ созерцалъ. То же самое получается и относительно пресловутаго внутренняго наблюденія мышленія. Для его возможности надо индивиду раздвоиться такъ, чтобы часть его мыслила, а другая созерцала это мышленіе. Итакъ, человѣкъ не въ состояніи непосредственно наблюдать свою интеллектуальную дѣятельность; онъ можетъ наблюдать только ея органы и результаты. Но наблюденіе органовъ есть дѣло физіологіи; а наблюденіе плодовъ, выводовъ, мышленія, составляющихъ содержаніе различныхъ

---

[1]) Cabanis (1757—1808). Rapports du physique et du moral de l'homme. 1802. Есть русскій переводъ Бибикова, 2 т. 1865—66.

[2]) Broussais (1772—1838). Traité sur l'irritation. 1827.

[3]) Système de politique positive, t. IV. Appendice, pp. 217—229.

наукъ, есть дѣло философіи наукъ, неотдѣлимой отъ самыхъ этихъ наукъ. Слѣдовательно, ни съ какой точки зрѣнія нѣтъ мѣста для психологіи какъ особой науки о духовныхъ явленіяхъ.

Такое отрицаніе самой возможности существованія психологіи особенно удивительно со стороны мыслителя, такъ много сдѣлавшаго для созданія соціологіи и придававшаго ей такое важное значеніе, какъ Контъ [1]). Психологическая сторона нигдѣ не имѣетъ такого преобладающаго значенія, какъ именно въ явленіяхъ общественности. Наша духовная жизнь сама складывается главнымъ образомъ подъ вліяніемъ соціальныхъ вліяній; наши нравственныя и научныя убѣжденія всасываются нами изъ окружающей насъ соціальной среды и, въ свою очередь, самъ духовный складъ каждаго наличнаго поколѣнія людей есть важнѣйшій соціальный факторъ. И самъ Контъ этимъ отрицаніемъ психологіи и особыхъ психологическихъ законовъ поставилъ себя, конечно, въ неразрѣшимое противорѣчіе. Одно изъ основныхъ положеній его философскаго ученія, законъ трехъ состояній, есть законъ развитія человѣческаго духа и, слѣдовательно, законъ психологическій.

Сообразно различію законовъ сосуществованія и послѣдовательности явленій, соціологія раздѣляется на статику и динамику, какъ двѣ существенныя ея части. Статика изучаетъ условія солидарности, сосуществованія, явленій общественности (conditions d'existences); динамика — условія ихъ послѣдовательнаго движенія (mouvement continu). Въ Катехизисѣ (107) Контъ то же самое различіе выражаетъ въ иной формѣ: статика строитъ теорію порядка, динамика развиваетъ доктрину прогресса. Съ религіозной точки зрѣнія важнѣе статика, такъ какъ въ ней прямо представляется основная природа Великаго Существа; что касается динамики, то она дополняетъ это опредѣленіе, объясняя послѣдовательныя судьбы человѣчества. Но въ „Курсѣ положительной философіи" именно динамика рѣзко выдвигается на первый планъ. Изъ трехъ томовъ, посвященныхъ изложенію соціологіи, два заняты динамикой, и изложеніе динамики не только пространнѣе, но и содержательнѣй и глубже статики. Въ „Катехизисѣ" [2]) же, въ отдѣлѣ „общественный порядокъ" (стр. 107—121), излагается только статика, а динамика отнесена къ заключительной бесѣдѣ, и ей придана форма исторіи религій (стр. 326—383). Обѣ нити соціологіи связаны между собою, какъ связаны и самое существо-

---

[1]) Опроверженіе Контовскаго отрицанія психологіи смотри ниже, при изложеніи ученій Милля и Спенсера.

[2]) Цитируется вездѣ по первому изданію 1852 года.

ваніе и движеніе, порядокъ и прогрессъ: le progrès est le développement de l'ordre (Катех., стр. 108).

Что же такое общество? Въ „Курсѣ положительной философіи" нѣтъ прямого опредѣленія общества, и Контъ употребляетъ это слово, société, въ различныхъ значеніяхъ, — то въ общемъ смыслѣ общественности, то для обозначенія отдѣльныхъ общественныхъ союзовъ. Всего опредѣленнѣе отличительные признаки общества были имъ указаны въ „Планѣ научныхъ работъ". „Всякая система общества, говоритъ онъ тамъ, будетъ ли оно состоять изъ кучки людей, или изъ многихъ милліоновъ, имѣетъ всегда своею рѣшительной задачей направлять къ одной общей цѣли дѣйствіе всѣхъ частныхъ силъ, такъ какъ нѣтъ общества безъ осуществленія общаго и совокупнаго дѣйствія. При всякомъ другомъ предположеніи будетъ только агломерація опредѣленнаго числа индивидовъ въ одной мѣстности. Этимъ и отличается человѣческое общество отъ общенія животныхъ, живущихъ стадами. Изъ этихъ соображеній слѣдуетъ, что ясное и точное опредѣленіе цѣли дѣйствія есть первое и самое важное условіе настоящаго общественнаго порядка, такъ какъ этимъ опредѣляется смыслъ, въ какомъ вся система должна быть понимаема. Съ другой стороны, имѣются только двѣ возможныхъ цѣли дѣйствія какъ для общества, сколь многочисленно оно бы ни было, такъ и для отдѣльнаго индивида. Это—властное воздѣйствіе на другихъ людей или завоеваніе и воздѣйствіе на природу для измѣненія ея въ цѣляхъ людской выгоды или производства. Всякое общество, недостаточно организованное для одной или другой изъ этихъ цѣлей, будетъ ненастоящимъ и лишеннымъ опредѣленнаго характера. Военная цѣль преобладала въ старой системѣ, промышленная—въ новой".

Основаніемъ общенія Контъ признаетъ врожденное людямъ къ нему влеченіе, такъ что первое соединеніе людей произошло болѣе или менѣе безсознательно, и нельзя объяснять установленіе общенія между людьми сознательнымъ стремленіемъ къ вытекающимъ изъ общенія выгодамъ и удобствамъ. Ученіе объ установленіи общества свободнымъ договоромъ, сознательно направленнымъ къ обезпеченію правъ и свободы, есть нелѣпая басня. Польза отъ общенія, выгоды отъ него и удобства проявляются лишь на сравнительно высокомъ уровнѣ общественнаго развитія. Первоначально же общеніе только стѣсняетъ его участниковъ, тѣмъ болѣе, что пріуроченіе людей къ совмѣстной общественной жизни дается имъ дорогою цѣною тяжелой борьбы.

Природа человѣка такова, что ему всего труднѣе даются какъ

разъ тѣ свойства, которыя всего необходимѣе для упроченія и развитія общественности. Для этого требуется, какъ первый залогъ успѣха, настойчивость, выдержанность, постоянство, упорство въ трудѣ. А люди склонны къ лѣни, и именно умственная дѣятельность, въ особенности на низкихъ ступеняхъ развитія, весьма скоро утомляетъ ихъ. Къ тому же у дикихъ народовъ низкія, животныя, эгоистическія влеченія всегда преобладаютъ надъ гуманными, возвышенными, альтруистическими. Соціальныя влеченія къ устойчивости и энергіи всегда уступаютъ личнымъ. Нужна долгая практика, долгая общественная дисциплина, чтобы это соотношеніе измѣнилось, чтобы соціальныя свойства окрѣпли, чтобы альтруизмъ получилъ перевѣсъ надъ эгоизмомъ.

Зачаточной формой общественности является семья въ ея разнообразныхъ измѣнчивыхъ формахъ. Она образуетъ посредствующее звено между индивидомъ и обществомъ; чрезъ нее человѣкъ выходитъ изъ своей личной замкнутости и начинаетъ жить съ другими и въ другихъ, находя въ женѣ, въ дѣтяхъ, осуществленіе своего уже не индивидуальнаго, а коллективнаго счастья. Въ семьѣ складывается первоначальная форма подчиненія жены мужу, дѣтей родителямъ, въ семьѣ образуется первое сотрудничество на удовлетвореніе общихъ нуждъ, первое раздѣленіе труда по полу, по возрасту. Семья была школой общественности, колыбелью общества, его образцомъ. Въ частности связующимъ элементомъ въ семьѣ служатъ главнымъ образомъ женщины: у нихъ сильнѣе сочувствіе къ другимъ, альтруизмъ, влеченіе къ общенію.

Контъ не отрицалъ, что между семьей и государствомъ существуетъ рядъ другихъ общеній, но на выясненіи этого вопроса онъ вовсе не останавливается. Во второмъ томѣ „Позитивной политики“ (стр. 290) онъ дѣлаетъ бѣглое замѣчаніе, что соціологія могла бы различить много посредствующихъ общественныхъ состояній. Но онъ находитъ, что эти различія, обусловленныя только размѣромъ или продолжительностью, слишкомъ поверхностны и неопредѣленны. Такимъ образомъ, Контъ совершенно игнорируетъ различіе общеній по различію интересовъ, составляющихъ ихъ основу, и по различію формъ. Въ „Катехизисѣ“ (стр. 118) онъ также касается этого вопроса и тутъ различаетъ три формы общества: семью, государство (cité) и церковь. Я перевожу cité—государство, такъ какъ Контъ называетъ cité—association politique; но политическій союзъ и есть государство. Въ каждомъ изъ различаемыхъ Контомъ общественныхъ союзовъ центромъ являются: въ семьѣ — женщины, въ государствѣ — патриціатъ, т.-е. богатые, и въ церкви—духовенство.

Все это, конечно, совершенно недостаточно для изображенія существующаго въ дѣйствительности разнообразія общественныхъ союзовъ, и такое игнорированіе этого вопроса нельзя не признать существеннымъ недостаткомъ соціологической теоріи Конта.

Переходя къ соціальной динамикѣ, Контъ говоритъ, что для лучшаго пониманія законовъ развитія общественности надо прежде всего выяснить общее направленіе соціальной эволюціи, ея скорость и соотношеніе ея различныхъ элементовъ.

Въ общемъ соціальная эволюція заключается во все бо̀льшемъ и бо̀льшемъ преобладаніи характерныхъ свойствъ человѣчности надъ свойствами животности. Поэтому высшая цивилизація соотвѣтствуетъ нашей природѣ, такъ какъ представляетъ выраженіе преобладанія главныхъ отличительныхъ свойствъ человѣческаго рода.

Развивая воздѣйствіе человѣка на внѣшній міръ, цивилизація на первый взглядъ должна сосредоточить все вниманіе на заботахъ о матеріальномъ существованіи, поддержаніе и улучшеніе котораго, повидимому, составляетъ главный предметъ общественной дѣятельности. Болѣе глубокое изслѣдованіе показываетъ, что общественное развитіе стремится дать преобладаніе болѣе высокимъ способностямъ какъ обезпеченіемъ удовлетворенія физическихъ потребностей и умаленіемъ такимъ образомъ ихъ значенія, захватывающаго всѣ силы человѣка, такъ и возбужденіемъ умственныхъ функцій и общественныхъ чувствъ.

На дѣтской ступени общественнаго развитія инстинкты, относящіеся къ матеріальному существованію, такъ сильны, что они подчиняютъ себѣ половое влеченіе. Семейныя склонности менѣе сильны, и общественныя влеченія ограничиваются самой узкой сферой, внѣ которой господствуютъ отчужденность и враждебность. Главнымъ двигателемъ послѣ физическихъ аппетитовъ служатъ враждебныя страсти. Что же касается умственныхъ способностей, то непредусмотрительность, характеризующая дикую жизнь, доказываетъ незначительность въ это время вліянія разума на поведеніе человѣка. Способности отвлеченія и соображенія остаются почти совсѣмъ инертными. Наконецъ, удовольствія, отличающіяся больше всего сильнымъ мускульнымъ напряженіемъ, также очень мало благопріятствуютъ развитію разума и общительности.

Съ какой бы стороны мы ни изучали различные возрасты общества, всегда окажется, что результатъ эволюціи заключается не только въ улучшеніи матеріальныхъ условій посредствомъ постепеннаго расширенія воздѣйствія человѣка на внѣшній міръ, но также и въ особенности въ увеличеніи и развитіи вліянія разума на поведеніе людей упражненіемъ высшихъ способностей

или уменьшеніемъ господства физическихъ аппетитовъ и повышеніемъ соціальныхъ инстинктовъ, или возбужденіемъ интеллектуальныхъ функцій. Въ этомъ смыслѣ индивидуальное развитіе воспроизводитъ главныя фазы соціальнаго развитія. И то и другое имѣетъ своею общею цѣлью подчинить удовлетвореніе личныхъ инстинктовъ осуществленію инстинктовъ соціальныхъ и подчинить страсти правиламъ, установляемыхъ разумомъ.

Вопросъ о скорости общественнаго развитія Контъ разсматриваетъ далеко не въ полномъ видѣ. Онъ самъ оговаривается, что въ первомъ наброскѣ соціальной динамики не принялъ во вниманіе вліяніе климата, расы и другихъ обстоятельствъ, и довольствуется общимъ указаніемъ на зависимость скорости общественнаго развитія, съ одной стороны, отъ условій, относящихся къ человѣческому организму, съ другой, отъ условій, относящихся къ средѣ, въ которой человѣкъ дѣйствуетъ, не дѣлая, однако, изъ этого различія никакихъ выводовъ. Въ частности Контъ останавливается лишь на трехъ условіяхъ скорости общественнаго развитія: 1) скукѣ бездѣйствія; 2) срочности человѣческой жизни, и 3) умноженіи населенія.

Человѣкъ не можетъ быть счастливъ безъ достаточнаго упражненія своихъ разнообразныхъ способностей; бездѣятельность его томитъ, и потому онъ ищетъ дѣятельности.

Общественное развитіе существенно обусловлено смертностью людей и краткостью ихъ жизни. Общественное развитіе было бы невозможно, если бы чередующіяся поколѣнія не смѣняли быстро другъ друга, если бы люди не умирали. Точно такъ же и слишкомъ продолжительная жизнь людей задерживала бы ходъ развитія общества. Именно самые дѣятельные въ своемъ зрѣломъ возрастѣ люди оказываются подъ старость враждебными всякому новому прогрессу. Съ другой стороны, и чрезмѣрно короткая жизнь при отсутствіи сдержки, проявляемой консерватизмомъ стариковъ, привела бы къ крайнему и вредному развитію новшествъ.

Увеличеніе населенія ускоряетъ общественное развитіе, такъ какъ усиливаетъ раздѣленіе труда.

Несмотря на солидарность всѣхъ элементовъ общественности, одинъ изъ нихъ преобладаетъ надо всѣми другими, давая имъ общее направленіе. Такимъ преобладающимъ элементомъ является интеллектуальное развитіе какъ принципъ цѣлости эволюціи человѣчества (principe de l'ensemble de l'évolution humaine). Если уже въ статикѣ общества этому элементу принадлежитъ преобладаніе, то еще въ большей степени въ динамикѣ. Хотя развитіе мышленія и должно быть возбуждаемо влеченіями, страстями,

чувствами, но единство прогрессивнаго движенія осуществляется только подъ руководствомъ разума.

Устройство общества опредѣляется господствующими убѣжденіями. Примѣненіе этихъ убѣжденій должно поэтому оказывать преобладающее вліяніе на послѣдовательныя измѣненія жизни человѣчества. Смѣна различныхъ убѣжденій, какъ намъ уже извѣстно, совершается по закону трехъ состояній.

Теологическое міросозерцаніе содѣйствовало развитію въ людяхъ нравственной энергіи и умственной дѣятельности, внушая имъ надежду на возможность сверхчеловѣческой помощи. И въ позднѣйшія эпохи религіозное чувство даетъ человѣку бо̀льшую увѣренность въ успѣхѣ своей дѣятельности, именно благодаря его вѣрѣ въ помощь свыше. Таково именно настроеніе, вызываемое въ сознаніи вѣрующаго молитвою.

Теологическое міросозерцаніе послужило также первой основой общественной организаціи и выдѣленія въ составѣ общества особаго класса, предназначеннаго исключительно къ спекулятивной, созерцательной жизни.

Какое бы значеніе ни придавали солидарности интересовъ и чувствъ, этой солидарности недостаточно для установленія сколько-нибудь прочнаго общественнаго порядка. Необходимо, чтобы къ этому привзошло интеллектуальное единство, обусловленное общимъ принятіемъ нѣкоторыхъ основныхъ положеній, а это легче и раньше дается религіозными догматами.

Если духовное единство необходимо для упроченія общества, то тѣмъ болѣе необходимо для управленія имъ, для политической организаціи. Только имъ можетъ быть обезпечено воздѣйствіе цѣлаго общества на индивидовъ, составляющее задачу правительства и предполагающее общность убѣжденія, которая на первой стадіи развитія общественности можетъ быть установлена только теологическимъ міросозерцаніемъ.

Точно такъ же теологическое міросозерцаніе необходимо для возможности выдѣленія класса, предназначеннаго къ созерцательной жизни. Нѣтъ ничего болѣе труднаго, какъ установленіе въ первичной стадіи развитія человѣчества раздѣленія теоріи и практики. На первой стадіи общественности у народовъ, состоящихъ изъ воиновъ и рабовъ, образованіе корпораціи, освобожденной отъ участія въ войнѣ и физическомъ трудѣ, можетъ совершиться только на религіозной основѣ.

Метафизическое міросозерцаніе, разрушая теологическое, подготовляетъ положительное. Какъ переходная и отрицательная стадія соціальной эволюціи, она не даетъ устойчиваго общественнаго

порядка, а, напротивъ, расшатываетъ его, облегчая тѣмъ возможность установленія новаго позитивнаго порядка.

На ряду съ послѣдовательной смѣной трехъ состояній—теологическаго, метафизическаго и позитивнаго, общественное развитіе характеризуется еще послѣдовательной смѣной военнаго быта—промышленнымъ.

Ни одинъ изъ предшествующихъ переходовъ въ развитіи общественной жизни, даже переходъ отъ политеизма къ монотеизму, не можетъ сравниться по своему значенію съ переходомъ къ позитивному состоянію. Глубокое коренное преобразованіе, обусловленное установленіемъ позитивнаго состоянія, выражается главнымъ образомъ въ четырехъ отношеніяхъ—въ отношеніи къ наукѣ, нравственности, политикѣ и эстетикѣ.

Первая принципіальная особенность позитивнаго состоянія—въ его способности опредѣлить и поддержать умственное единство и сосредоточіе, къ осуществленію котораго въ прошломъ дѣлались лишь неудачныя попытки. Политеизмъ, правда, въ значительной степени установлялъ родъ спекулятивнаго единства, основаннаго на религіозномъ характерѣ тогдашняго міровоззрѣнія. Но вполнѣ послѣдовательно единство тогда не могло быть проведено. Обиходныя практическія понятія съ самыхъ древнихъ временъ по необходимости получали позитивную окраску, и тѣмъ нарушалась полнота теологическаго единства. Только позитивизмъ всѣмъ понятіямъ безъ исключенія, отъ самыхъ элементарныхъ до самыхъ высшихъ, придаетъ одинъ общій позитивный характеръ, и тѣмъ всему нашему знанію, теоретическому и практическому, даетъ полное единство.

Въ настоящее переходное время и лучшіе умы, подчиняясь въ разныхъ сторонахъ духовной жизни вліянію трехъ несовмѣстимыхъ между собой міросозерцаній, не могутъ прійти къ единству. Но, когда позитивное состояніе вполнѣ установится, оно объединитъ всю нашу духовную дѣятельность, всѣ понятія, и абстрактныя, и конкретныя, и практическія. Въ отношеніи къ абстрактнымъ понятіямъ позитивизмъ дѣлаетъ солидарными всѣ отрасли философіи.

Предшествующее развитіе привело къ преобладанію абстрактныхъ наукъ. Подъемъ конкретнаго знанія составляетъ необходимую принадлежность позитивизма.

Въ отношеніи къ практическому знанію новая эра позитивизма установитъ полную гармонію между активной и спекулятивной точками зрѣнія, подчиняя ихъ одному и тому же философскому воззрѣнію. Практическая дѣятельность, стѣсняемая до сихъ поръ ложными предразсудками или извращаемая химерическими надеждами, будетъ расширена развитіемъ позитивизма, такъ какъ предвидѣ-

ніе и дѣйствіе съ примѣненіемъ одного общаго метода станутъ солидарны. Эта перемѣна скажется съ особой силой въ двухъ труднѣйшихъ искусствахъ: во врачебномъ и въ политикѣ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ позитивизмъ укрѣпитъ и усовершенствуетъ человѣческую нравственность. Фатальное раздѣленіе потребностей интеллектуальныхъ и нравственныхъ, сложившееся въ переходное время, заставило считать режимъ, наиболѣе подходящій къ интеллектуальнымъ потребностямъ, непригоднымъ для потребностей нравственныхъ. Этотъ антагонизмъ, основанный на убѣжденіи во всегдашней зависимости нравственныхъ вопросовъ отъ теологизма, будетъ устраненъ съ распространеніемъ позитивизма на всю духовную дѣятельность. Твердость нравственныхъ понятій, разрушенная метафизикой, можетъ быть возстановлена только позитивизмомъ.

Въ настоящее время вліяніе позитивизма сказалось пока только на доктринѣ, а не на учрежденіяхъ. Но съ полнымъ установленіемъ позитивнаго состоянія вліяніе это распространится и на общественное устройство. Ни метафизика, освѣщающая эгоизмъ, ни теологія, подчиняющая жизнь химерической цѣли, не могли дать правильнаго общественнаго устройства. Теологія видѣла въ обществѣ лишь временное соединеніе людей, совершенно заслоняемое заботой о вѣчномъ спасеніи, стремленіе къ которому отвлекало отъ практической задачи общественнаго устройства. Въ метафизикѣ реальные интересы общественной жизни заслонялись схоластическими абстракціями. Позитивизмъ, напротивъ, сосредоточивая всѣ чаянія и надежды человѣка въ реальной земной жизни человѣчества, больше всѣхъ другихъ міросозерцаній способенъ достигнуть прочности и совершенства общественнаго порядка. Вмѣстѣ съ тѣмъ и теологическая и метафизическая мораль, при ихъ общемъ стремленіи къ абсолютному, и сама получала абсолютный, неизмѣнный характеръ, исключавшій возможность какого-либо прогрессивнаго измѣненія. Позитивизмъ же, отвергая абсолютное и признавая возможность познанія только относительнаго, въ устроеніи общественнаго порядка приспособляется къ измѣнчивымъ условіямъ общественнаго развитія.

Что касается, наконецъ, политики, то въ отличіе отъ теологіи, подчинявшей общественную жизнь химерической цѣли вѣчнаго спасенія, и отъ метафизики, ставившей мѣриломъ общественнаго порядка индивида, позитивизмъ руководящимъ началомъ признаетъ человѣчество, какъ единое цѣлое.

§ 43. Послѣдующее ученіе Конта.

Послѣдующее ученіе Конта рѣзко отличается отъ изложеннаго въ Курсѣ позитивной философіи. Уже въ своемъ Synthèse subjective, по мѣткому замѣчанію Литтрэ [1]), онъ возвращается въ сущности къ теологизму. „Мы можемъ, говоритъ онъ (p. 8), надѣлить внѣшнія тѣла способностями чувствовать и дѣйствовать подъ условіемъ только лишенія ихъ способности мыслить". „Можно предположить, что наша планета и другія обитаемыя звѣзды были надѣлены разумомъ. Поэтому земля могла содѣйствовать къ подготовленію появленія на ней человѣчества, сдѣлать свою орбиту менѣе эксцентричной и себя болѣе обитаемой, измѣнить свою фигуру" (p. 10). „Міръ надо понимать, какъ стремящійся содѣйствовать человѣку въ измѣненіи универсальнаго порядка" (p. 12). Такимъ образомъ, онъ вводитъ во внѣшній міръ волю и дѣлаетъ это въ формѣ фетишизма. Субъективизмъ, по его новому ученію, долженъ преобладать въ универсальномъ синтезѣ, а самая субъективная форма теологизма—фетишизмъ (p. 6). Наши понятія и стремленія опредѣляются нераздѣльной троичностью, состоящей изъ великаго фетиша—земли, изъ великой среды—пространства, и Великаго Существа—человѣчества (p. 24). Этотъ возвратъ къ теологизму, какъ и слѣдовало ожидать, привелъ къ превращенію положительной философіи въ религію. Такъ именно и опредѣляютъ переворотъ въ воззрѣніяхъ Конта современные контисты: „transformation de philosophie en religion" [2]).

Религія необходима для установленія преобладанія альтруизма надъ эгоизмомъ. Разумъ для этого недостаточно активенъ. Надо, чтобы онъ подчинялся и служилъ сердцу. Но исторія учитъ насъ, что это возможно только въ религіозномъ общеніи. Однако, соединима ли религія съ позитивизмомъ? Контъ одинаково отвергаетъ и теизмъ и пантеизмъ, такъ какъ все это метафизическія построенія. Позитивизмъ допускаетъ только одинъ культъ, культъ человѣчества, почитаемаго какъ Великое Существо (Humanité, Grand Être). Это не абстрактная формула и не олицетвореніе матеріальной природы, а реальное существо. Имъ объемлются всѣ люди, и

---

[1]) Littré, Aug. Comte et la philosophie positive, 1865, p. 570.

[2]) Aug. Comte. Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle en treize entretiens systématiques entre une Femme et un de l'Humanité. Édition apostolique. Paris. 1891. Cent troisième année de la grande Révolution. Avertissement de l'éditeur (George Lagarrique), p. VIII.

умершіе, и живущіе, и тѣ, которые будутъ жить въ будущемъ. Нашъ нравственный долгъ—жить для другихъ, для семьи, отечества, человѣчества (Vivre pour autrui, famille, patrie, Humanité). Отсюда три правила позитивной морали: любовь, какъ принципъ, порядокъ, какъ основа, прогрессъ, какъ цѣль (l'amour pour principe et l'ordre pour base, le progrès pour but).

Съ возвращеніемъ къ теологизму измѣняется и установленная раньше Контомъ классификація наукъ. Онъ добавляетъ ее седьмою наукой о нравственности, которую онъ ставитъ теперь выше соціологіи. Соціологія имѣетъ дѣло только съ мышленіемъ и дѣятельностью, ученіе о нравственности—также и съ чувствами. Наукой, изучающей самыя сложныя явленія, признается уже не соціологія, а ученіе о нравственности [1].

Поклоненіе Великому Существу, человѣчеству, должно выразиться въ двоякой формѣ внѣшняго культа, частнаго и публичнаго. Частный культъ заключается въ воспоминаніи о милыхъ близкихъ намъ; общественный, публичный культъ—въ общемъ почитаніи памяти великихъ людей. Контъ предполагалъ установить для этого 84 праздника въ годъ и составилъ позитивный календарь, въ которомъ каждый день, каждая недѣля и каждый мѣсяцъ посвящался какому-нибудь великому человѣку. Годъ предполагалось раздѣлить на тринадцать мѣсяцевъ, каждый по 28 дней. Кромѣ того, каждый годъ полагался одинъ день дополнительный, въ который праздновался общій праздникъ мертвыхъ, а въ высокосный годъ—еще общій праздникъ святыхъ женщинъ. Оба эти дня не включались ни въ составъ мѣсяцевъ, ни въ составъ недѣль (jour complémentaire et jour bissextile). Мѣсяцы посвящались памяти Моисея, Гомера, Аристотеля, Архимеда, Цезаря, св. апостола Павла, Карла Великаго, Данта, Гутенберга, Шекспира, Декарта, Фридриха Великаго и Биша. Воскресенья — памяти Нумы, Будды, Конфуція, Магомета, Эсхила, Фидія, Аристофана, Виргилія, Ѳалеса, Пиѳагора, Сократа, Платона, Гиппократа, Аполлонія, Гиппарха, Плинія Старшаго, Ѳемистокла, Александра, Сципіона, Траяна, Св. Августина, Гильдебранда, Св. Бернарда, Боссюэта, Альфреда, Годефруа, Иннокентія, Св. Людовика, Аріоста, Рафаэля, Тассо, Мильтона, Колумба, Паконсона, Уата, Монгольфьера, Кальдерона, Корнеля, Мольера, Моцарта, Ѳомы Аквинскаго, Лейбница, Бэкона, Юма, Людовика II, Вильгельма Молчаливаго, Ришелье, Кромвеля, Галилея, Ньютона, Лавуазье, Галля. Перечень довольно странный. Нашлось мѣсто Ришелье, Кромвелю, Биша, Буддѣ, и не нашлось

[1]) Système de la politique positive, t. IV, pp. 165, 222, 226.

мѣста Христу; изъ апостоловъ поминается одинъ только св. Павелъ. Есть св. Августинъ, Ѳома Аквинскій, даже Боссюэтъ, и нѣтъ Василія Великаго, Іоанна Златоуста, Кальвина, Лютера, Гусса.

Такъ какъ вся сущность Великаго Существа основана на любви, женщины естественно являются самыми совершенными его представительницами. Человѣчество не можетъ иначе быть изображено искусствомъ, какъ женщиной лѣтъ тридцати, держащей на рукахъ своего сына [1]). Контъ думалъ, что сначала оригиналомъ для такого изображенія будетъ служить Сикстинская Мадонна, а затѣмъ Клотильда де-Во (Clot. de Vaut), предметъ его страсти [2]).

Женщины охраняютъ насъ отъ развращенія. Каждый находитъ въ своей семьѣ, въ женщинахъ настоящихъ ангеловъ-хранителей, служительницъ и представительницъ Великаго Существа. Мать, жена, дочь представляютъ соотвѣтственно уваженіе, привязанность и доброту, три вида солидарности съ высшими, съ равными, съ низшими и человѣческой непрерывности (continuité humaine) въ отношеніи къ прошлому, настоящему и будущему. Что касается сестеръ, то онѣ представляютъ послѣдовательно всѣ эти три элемента [3]).

Завѣдываніе публичнымъ культомъ, а также дѣло народнаго образованія возлагается на особый классъ пастырей, состоящій изъ энциклопедически образованныхъ философовъ, которые вмѣстѣ съ тѣмъ поэты и врачи. Ихъ вліяніе основывается только на общемъ признаніи ихъ авторитета какъ совѣтниковъ, учителей, судей [4]). Поэтому пастыри должны быть совершенно чужды какого-либо принудительнаго властвованія, а также богатства. Пастыри не должны наслѣдовать послѣ своихъ родственниковъ. Какъ классъ созерцательный (contemplative), пастыри должны быть содержимы активнымъ классомъ посредствомъ добровольныхъ субсидій гражданъ и изъ общественной казны. Они не должны имѣть никакой собственности, ни земель, ни домовъ, ни капиталовъ, кромѣ получаемаго ими содержанія. Если бы пастыри были богаты, ихъ воздѣйствіе на гражданъ потеряло бы характеръ простыхъ совѣтовъ: сила богатства придала бы ихъ воздѣйствію принудительный характеръ [5]).

Духовенство раздѣляется на три класса: кандидаты (aspirants), не моложе 28 лѣтъ, викаріи, не моложе 35 лѣтъ, и собственно

---

[1]) Catéchisme, p. 104, 124, 125.
[2]) Тамъ же, стр. 398.
[3]) Тамъ же, стр. 105—106.
[4]) Тамъ же, стр. 249.
[5]) Тамъ же, стр. 267, 268

пастыри, не моложе 42 лѣтъ. Первые только подготовляются къ функціямъ духовной власти. Вторые допускаются только къ проповѣди и обученію. Кромѣ того, для нихъ обязателенъ бракъ, такъ какъ никакія функціи духовной власти не могутъ быть достойно выполнены безъ постояннаго вліянія, объективнаго и субъективнаго, женщины.

Духовенство группируется въ философскія пресвитерства (presbytère), состоящія изъ семи пастырей и трехъ викаріевъ. На 6.000 жителей полагается по одному пресвитерству. Надъ этими пресвитерствами стоитъ общій глава и начальникъ—великій пастырь человѣчества (grand prêtre de l'humanité), предсѣдатель общей метрополіи въ Парижѣ, получающій въ пять разъ болѣе содержанія сравнительно съ другими пастырями. Онъ правитъ всѣмъ духовенствомъ, назначая, смѣщая и увольняя всѣхъ его членовъ подъ своею нравственною отвѣтственностью. Его главная задача — охранять неприкосновенность пастырскаго достоинства противъ всякаго рода мірскихъ соблазновъ. При немъ состоятъ четыре высшихъ національныхъ пастыря; подъ его руководствомъ они управляютъ четырьмя классами церквей: итальянскихъ, испанскихъ, германскихъ и британскихъ; французскія церкви находятся въ непосредственномъ завѣдываніи великаго пастыря. Смѣна великихъ пастырей совершается ими самими съ согласія. однако, четырехъ высшихъ пастырей; въ случаѣ ихъ разногласія,—по рѣшенію всѣхъ декановъ пресвитерствъ, число которыхъ предполагается въ 2000 [1]).

Въ отношеніи къ гражданамъ, не исполняющимъ требованій нравственнаго долга, пастыри дѣйствуютъ прежде всего совѣтомъ и увѣщаніемъ, стараясь дѣйствіемъ на сердца и духъ обратить виновнаго на правый путь. Если этихъ средствъ оказывается недостаточно, если виновный не признаетъ своей вины, если воля его не мѣняется, пастыри примѣняютъ принудительное давленіе (la pression d'une force vraiment coercitive) въ трехъ различныхъ степеняхъ. Во-первыхъ, простое домашнее внушеніе передъ близкими и друзьями; во-вторыхъ,—публичное порицаніе, провозглашаемое въ храмѣ человѣчества; въ-третьихъ, соціальное отлученіе (excommunication sociale), срочное или безсрочное. Отлученный можетъ экспатріироваться. Если останется, то не лишается своего имущества, но покидается своими подчиненными, домашними и даже самыми близкими родственниками [2]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 268—271.
[2]) Тамъ же, стр. 262—264.

Храмы позитивистовъ должны быть устраиваемы на кладбищахъ, такъ какъ человѣчество состоитъ главнымъ образомъ изъ мертвыхъ, и обращены къ мѣсту нахожденія общей метрополіи, т.-е. къ Парижу [1]). Сохранилось составленное Контомъ описаніе устройства храмовъ, изложенное со словъ Конта Одиффраномъ (d'Audiffrent) [2]).

Подчиненность нравственныхъ и общественныхъ явленій неизмѣннымъ законамъ нисколько не противорѣчитъ свободѣ человѣка. Истинная свобода ни въ чемъ другомъ и состоять не можетъ, какъ въ возможности безпрепятственно слѣдовать законамъ, соотвѣтственнымъ каждому данному случаю. Когда тѣло падаетъ, его свобода выражается въ слѣдованіи къ центру земли съ пропорціональной времени скоростью. Точно такъ же въ явленіяхъ жизни каждая функція, растительная или животная, свободна, если она совершается, согласно соотвѣтственнымъ законамъ, безъ всякихъ препятствій извнѣ или извнутри.

Если бы человѣческая свобода заключалась въ возможности не слѣдовать никакому закону, она была бы еще болѣе безправственна, чѣмъ нелѣпа, такъ какъ дѣлала бы невозможнымъ никакой порядокъ, индивидуальный или коллективный. Нашъ духъ (intelligence) проявляетъ свою наибольшую свободу, когда онъ, согласно своему нормальному назначенію, служитъ вѣрнымъ зеркаломъ внѣшняго порядка, вопреки физическимъ или нравственнымъ вліяніямъ, могущимъ исказить отраженіе. Точно такъ же мы достигаемъ такой же свободы, когда наши добрыя влеченія получаютъ достаточный подъемъ, чтобы сдѣлать аффективное побужденіе согласнымъ съ его истиннымъ назначеніемъ. Итакъ, истинная свобода всегда присуща и подчинена порядку. Матафизическое же понятіе пресловутой безразличной свободы должно быть исторически разсматриваемо какъ переходный продуктъ современной анархіи.

Позитивизмъ не признаетъ ни за кѣмъ никакихъ другихъ правъ, кромѣ права исполнять свой долгъ. Другими словами, позитивная религія налагаетъ на всѣхъ обязанность помогать каждому въ исполненіи его функцій. Понятіе права должно исчезнуть изъ области политики, какъ понятіе причины изъ области философіи, такъ какъ оба эти понятія предполагаютъ неоспоримыя воли. Такъ, права предполагаютъ необходимо сверхъестественный источникъ; только при этомъ условіи они получаютъ

[1]) Тамъ же, стр. 123—124.
[2]) Тамъ же, стр. 394—397.

абсолютный характеръ. До тѣхъ поръ, пока сохранялся порядокъ, основанный на теологизмѣ и войнѣ, всѣ права, принадлежавшія только правителямъ, были совмѣстимы съ твердымъ общественнымъ порядкомъ, какъ нормальныя гарантіи необходимаго подчиненія. Но, когда съ паденіемъ монотеизма, права распредѣлились между управляемыми, они сдѣлались вмѣстѣ и анархическими и ретроградными, и служатъ только удлиненію революціоннаго броженія. Съ общаго согласія разумныхъ и честныхъ людей всѣ права должны быть уничтожены.

Позитивизмъ допускаетъ только обязанности всѣхъ по отношенію ко всѣмъ, такъ какъ его точка зрѣнія, всегда соціальная, несогласима ни съ какимъ понятіемъ права, основаннымъ на индивидуальности. Мы рождаемся, обремененные обязанностями всякаго рода въ отношеніи къ нашимъ предшественникамъ, преемникамъ и современникамъ, и съ теченіемъ времени онѣ все развиваются. На какомъ же человѣческомъ основаніи можно бы было основать идею права? Каковы бы ни были наши усилія, во всю жизнь мы не можемъ воздать всего, что получаемъ отъ общества. Всякое человѣческое право поэтому такъ же нелѣпо, какъ и безнравственно [1]). Такъ какъ болѣе божественныхъ правъ нѣтъ, понятіе права должно вовсе исчезнуть, какъ исключительно свойственное приготовительному метафизическому періоду и совершенно несовмѣстимое съ окончательнымъ позитивнымъ состояніемъ.

Въ домашней жизни основнымъ правиломъ служитъ: жить открыто, vivre au grand jour. Чтобы скрыть нравственную испорченность, метафизики требовали стыдливаго законодательства, запрещающаго вмѣшиваться въ частную жизнь. Но позитивизмъ требуетъ такого вмѣшательства, какъ лучшую гарантію общественнаго поведенія (Cat. p. 292). Должно дорожить уваженіемъ только тѣхъ, кого самъ уважаешь. Никто не обязанъ отчетомъ въ своихъ дѣйствіяхъ безразлично предо всѣми. Но какъ бы ни было ограничено въ извѣстныхъ случаяхъ число нашихъ судей, надо, чтобы они были все-таки, иначе законъ жить открыто потерялъ бы всякую силу. А законъ этотъ поддерживаетъ постоянное уваженіе къ истинѣ и строгое исполненіе всякихъ обѣщаній. Къ этой двойной обязанности и сводится въ сущности вся нравственность. Недаромъ Данте измѣнниковъ помѣщаетъ въ самое ужасное отдѣленіе ада, въ девятый кругъ съ ледянымъ поломъ, описанный въ трехъ послѣднихъ пѣсняхъ Ада. Кругъ этотъ раздѣленъ на че-

[1]) Catéchisme, 11 entretien, pp. 294—296.

тыре помѣщенія: для измѣнниковъ родителямъ, отечеству, друзьямъ и благотворителямъ.

Сердце человѣка не можетъ сразу перейти отъ семьи къ человѣчеству. Необходимо посредство отечества. Но предѣлы отечества, сдѣлавшіеся слишкомъ широкими, надо сузить такъ, чтобы государства были не больше Тосканы, Бельгіи, Голландіи и т. п.

Въ общественной жизни руководящимъ началомъ служитъ правило: преданность сильныхъ слабымъ; уваженіе слабыхъ къ сильнымъ. Никакое общество не можетъ существовать, если низшіе не уважаютъ высшихъ. Преданность сильныхъ слабымъ не можетъ быть обезпечена иначе, какъ образованіемъ класса сильныхъ, не могущихъ, однако, возобладать въ обществѣ иначе, какъ отдаваясь служенію слабымъ. Это будетъ достигнуто, если духовенство будетъ только совѣтовать, а не повелѣвать, для чего надо отстранить его вовсе и отъ власти и отъ богатства. Оно должно существовать только на свое годичное содержаніе, не получая никакого вознагражденія за свои книги и уроки.

Надо освободить Западъ отъ анархической республики и ретроградной аристократіи и установить настоящую соціократію, которая мудро содѣйствуетъ общему возрожденію всѣхъ человѣческихъ силъ, примѣняемыхъ каждая согласно своему назначенію.

Великое Существо, т.-е. человѣчество, существуетъ, направляемое чувствомъ, просвѣщаемое разумомъ и поддерживаемое дѣятельностью. Отсюда въ общественномъ порядкѣ три существенныхъ элемента: аффективный полъ, т.-е. женщины, созерцательный классъ, т.-е. священнослужители, и практическая сила. Въ такомъ именно порядкѣ представляется ихъ умаляющееся достоинство, но также и возрастающая независимость. Таковъ основной законъ, что болѣе благородные аттрибуты всегда подчиняются болѣе грубымъ. Въ самомъ дѣлѣ, постоянныя потребности, вытекающія изъ нашего тѣлеснаго устройства, принуждаютъ человѣчество къ матеріальной дѣятельности, господствующей надъ всѣмъ его существованіемъ. Не будучи въ состояніи развиваться иначе, какъ посредствомъ возрастающей кооперацій, эта дѣятельность, главный стимулъ нашего мышленія, сообщаетъ больше всего сильнѣйшее возбужденіе нашей общительности. Она подчиняетъ все болѣе и болѣе солидарность послѣдовательности, и въ этомъ кроется какъ самый рѣшительный, такъ и самый благородный аттрибутъ Великаго Существа, такъ какъ матеріальные результаты человѣческой кооперацій зависятъ больше отъ содѣйствія послѣдовательныхъ поколѣній, нежели отъ содѣйствія существующихъ семей. Это постоянное преобладаніе практической жизни не только не

является неблагопріятнымъ умственному успѣху, но, наоборотъ, даетъ лучшую гарантію нашего единства, обезпечивая духу и сердцу опредѣленное направленіе и прогрессивную судьбу. Безъ этого всеобщаго побужденія наши лучшія умственныя наклонности и даже нравственныя выродились бы скоро въ смутныя и несвязныя стремленія, которыя бы не привели ни къ какому прогрессу, ни къ частному, ни къ публичному.

Во всякомъ случаѣ источникъ, необходимо личный, такой дѣятельности долженъ сначала придать ей характеръ глубоко-эгоистическій, только и могущій сдѣлать альтруистической постепенную трансформацію, производимую коллективнымъ усиліемъ. Вотъ почему общее устройство общественнаго порядка не было бы достаточно опредѣленно, если бы активный классъ не распадался на два элемента, всегда разъединенные и часто противоположные. Они должны, въ частности, развивать одинъ—практическое побужденіе съ тѣмъ личнымъ характеромъ, который предполагается силой его энергіи, другой—соціальное воздѣйствіе, которымъ практическое побужденіе все болѣе и болѣе облагораживается. Для этого достаточно раздѣлить активную силу на концентрированную и разсѣянную, смотря по тому, происходитъ ли она изъ богатства, или изъ числа.

Хотя дѣйствіе концентрированной силы не можетъ не быть непрямымъ, она обыкновенно превозмогаетъ, какъ представительница послѣдовательности, тогда какъ разсѣянная соотвѣтствуетъ солидарности. Богатства человѣчества, принадлежащія богатымъ, происходятъ главнымъ образомъ отъ долгаго предшествующаго накопленія. Всякое сильное практическое побужденіе исходитъ отъ патриціата, которому принадлежитъ богатство. Поэтому собственность прямо освящается позитивной религіей, какъ основное условіе нашей послѣдовательной дѣятельности и косвенная основа нашихъ выдающихся успѣховъ.

Второй практическій элементъ, безъ коего первый сдѣлался бы иллюзорнымъ, это пролетаріатъ, составляющій необходимую основу всякаго населенія. Не будучи въ состояніи достигнуть общественнаго вліянія иначе, какъ посредствомъ соединенія, онъ прямо служитъ развитію нашихъ лучшихъ инстинктовъ. Естественно-свободный самъ отъ тяжелой отвѣтственности, связанной со всякою властью, пролетаріатъ особенно пригоденъ къ тому, чтобы напоминать духовенству и патриціату о соціальномъ назначеніи (Катехизисъ, стр. 104—112).

Контъ находитъ, что современные общественные безпорядки усиливаются больше всего ненавистнымъ честолюбіемъ мелкой

жуазіи и ея слѣпымъ презрѣніемъ къ народу. Поэтому онъ считаетъ желательнымъ полное исчезновеніе средняго класса, такъ чтобы общество состояло только изъ главы,—богатаго патриціата, и массы пролетаріата. Необходимое сосредоточеніе богатства въ рукахъ патриціата обезпечивается порядкомъ наслѣдованія (Кат., стр. 300). Контъ лучшимъ порядкомъ наслѣдованія считаетъ свободный выборъ наслѣдника посредствомъ полной свободы завѣщать и усыновлять. Тогда всякій будетъ отвѣтственъ за недостойныхъ наслѣдниковъ (Кат., стр., 302). Не забудемъ, что это говорится о мертвыхъ!

Контъ опредѣляетъ даже численность патриціата: на 22 милліона общаго числа населенія онъ считаетъ достаточнымъ 2.000 банкировъ, 100.000 купцовъ, 200.000 фабрикантовъ и 400.000 землевладѣльцевъ. Такимъ образомъ, пролетаріатъ долженъ въ тридцать три раза превышать своею численностью патриціатъ.

Въ каждой отдѣльной республикѣ правительственная власть должна принадлежать тремъ главнымъ банкирамъ (Кат., стр. 303).

Все это не болѣе какъ совершенно произвольныя предположенія. Между ними не мало симпатичныхъ. Они всѣ очень интересны для ближайшаго знакомства съ личностью Конта. Но объективному положительному знанію они, конечно, ничѣмъ содѣйствовать не могутъ. Большинство послѣдователей Конта отвергло это мистическое ученіе Конта. Но были и существуютъ понынѣ принявшіе именно эту мистическую сторону Контова ученія. Во главѣ ихъ стоятъ во Франціи Одиффранъ (Dr. Audiffrent), Семери (Dr. Sémérie), Лагаррикъ (Lagarrique); въ Англіи — Ричардъ Конгревъ (Richard Congreve); въ Бразиліи и Чили—Лемосъ [1]).

§ 44. Позитивизмъ въ наукѣ права.

Въ той постановкѣ науки объ обществѣ, какую ей далъ Контъ, много заманчиваго. Этимъ, повидимому, открывается возможность уйти отъ господства субъективныхъ мнѣній и получить ту же точность и строгую доказательность, какими отличаются науки о природѣ.

Юристы не могли, разумѣется, оставаться безучастными къ этому новому ученію. Позитивизмъ и между ними нашелъ себѣ сторонниковъ, и образовавшееся такимъ путемъ новое направленіе въ наукѣ права получило названіе реалистическаго. Надо ска-

[1]) Тамъ же, pp. XIII, XIV.

зать, однако, что большинство появившихся до сихъ поръ попытокъ перестроить заново науку права, согласно съ основными началами положительной философіи, представляются рѣшительно несостоятельными. Новаторы-позитивисты относятся уже слишкомъ отрицательно къ современному состоянію правовѣдѣнія. Обращая вниманіе лишь на внѣшнія формы, они готовы выбросить за бортъ весь выработанный вѣками матеріалъ науки, не различая цѣнный металлъ отъ негоднаго шлака. Поступать такъ значитъ вновь входить въ старую ошибку раціоналистовъ, будто человѣчество можетъ произвольно прервать преемственность своего умственнаго развитія, начавъ мышленіе свое вновь, сначала. Истинный позитивистъ долженъ понимать, что дѣло научной реформы всегда, по необходимости, ограничивается только продолженіемъ, но на новый ладъ.

Если бы новаторы-позитивисты болѣе придавали значенія исторіи науки, они, конечно, не повторяли бы ошибокъ, уже пережитыхъ, уже раскрытыхъ ихъ предшественниками. Къ сожалѣнію, на дѣлѣ вышло не такъ. Такъ, многіе изъ юристовъ положительнаго направленія повторяли вновь смѣшеніе законовъ въ научномъ смыслѣ съ законами въ юридическомъ смыслѣ. Ошибка, отъ которой предостерегалъ ужъ Гуго.

Съ такимъ характеромъ представляются, напримѣръ, ученія Мюллера и Поста.

Мюллеръ исходитъ изъ признанія подчиненности закону причинности какъ физическаго міра, такъ и міра нравственнаго. Поэтому и въ жизни человѣчества настоящее обусловлено прошедшимъ и, въ свой чередъ, обусловливаетъ будущее. Въ этой обусловленности будущаго настоящимъ и заключается назначеніе (Bestimmung) настоящаго. Назначеніе всего существующаго въ обусловливаемомъ имъ будущемъ. Но въ чемъ же назначеніе человѣка? Назначеніе каждой силы—въ ея развитіи; въ немъ же и назначеніе какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и цѣлаго человѣчества, потому что будущее ихъ—ихъ развитіе. Если таково назначеніе людей, то только тѣ отношенія людей къ внѣшнему міру будутъ нормальными, т.-е. соотвѣтствующими ихъ назначенію, которыя способствуютъ развитію человѣчества. Обладай люди полнымъ безусловнымъ знаніемъ собственной природы и внѣшняго міра, они могли бы тогда разъ навсегда опредѣлить абсолютно-нормальную форму людскихъ отношеній. Правила, опредѣляющія такую форму отношеній, и составили бы идеальное, такъ сказать, право. Но, къ сожалѣнію, люди обладаютъ лишь весьма ограниченнымъ знаніемъ, и ихъ представленія о нормаль-

номъ типѣ людскихъ отношенiй представляютъ лишь рядъ различныхъ приближенiй къ истинѣ, все болѣе и болѣе близкихъ, но никогда, однако, не достигающихъ предѣла. Не будучи въ состоянiи познать абсолютныя нормы права, люди создаютъ, для удовлетворенiя практическихъ потребностей, искусственно устанавляемые типы отношенiй, съ развитiемъ человѣчества все болѣе приближающiеся къ дѣйствительно-нормальному типу отношенiй. Эти искусственно-установляемые типы отношенiй и суть измѣнчивое положительное право. Оно представляетъ, слѣдовательно, отраженiе того, какъ понимается въ каждую данную историческую эпоху нормальный типъ человѣческихъ отношенiй. Чѣмъ болѣе расширяется знанiе людей, тѣмъ болѣе совершенствуется и положительное право. Для осуществленiя потребностей практической жизни недостаточно, конечно, только опредѣлить такiя приблизительно-нормальныя формы отношенiй. Надо позаботиться также и о дѣйствительномъ ихъ соблюденiи. Для этого на ряду съ законами, опредѣляющими нормальный типъ отношенiй, издаются еще и другiе законы, имѣющiе своею цѣлью исключительно обезпечить осуществленiе нормальной формы отношенiй и устраненiе отступленiй отъ такой формы. Поэтому положительное право представляется по своему содержанiю двоякимъ: частью это право нормальное (Normalrecht), частью—право преслѣдованiя (Verfolgungsrecht) [1]. Это нормальное право Мюллера въ сущности то же старое естественное право. Да иначе и не могло быть, такъ какъ своимъ исканiемъ безусловнаго знанiя, абсолютныхъ нормъ, Мюллеръ становится въ противорѣчiе съ основнымъ положенiемъ позитивизма, что намъ доступно только относительное знанiе.

У Поста [2]) это отождествленiе юридическихъ законовъ съ законами въ научномъ смыслѣ соединяется еще и съ стремленiемъ къ внѣшнему сближенiю правовѣдѣнiя съ естествознанiемъ.

Весь мiръ, по его воззрѣнiю, представляется подчиненнымъ одному закону специализацiи. Подобно тому, какъ первоначально выдѣлялось изъ туманной матерiи солнце, отъ солнца отдѣлились одна за другой планеты, точно такъ же и на землѣ постепенно дифференцировался мiръ неорганическiй и органическiй; изъ послѣдняго — мiръ растенiй и мiръ животныхъ, затѣмъ животныя, въ свою очередь, специализировались въ различные роды и виды и между прочимъ въ человѣка. Въ жизни человѣческаго рода мы замѣчаемъ проявленiе того же самаго закона. Здѣсь точно такъ

---

[1]) Paul Müller, Die Elemente des Rechtsbildung. 1877.
[2]) Post, Naturgesetz des Rechts. 1868.

же изъ нравовъ развивается цѣлый рядъ болѣе спеціальныхъ явленій, именно: хозяйство, право и нравственность. Точно такъ же изъ общаго зародыша миѳологіи развиваются религія, наука и искусство. Но рядомъ съ этимъ закономъ дифференцированія дѣйствуетъ и процессъ интегрированія. Міръ образуетъ и новыя сочетанія, представляющія болѣе крупныя формы индивидуальности. Первоначально цѣлымъ индивидомъ является лишь атомъ, затѣмъ туманныя массы, небесныя тѣла, далѣе клѣточка, потомъ растенія, животныя и въ числѣ ихъ человѣкъ. Всѣ эти индивиды подчиняются однимъ и тѣмъ же неизмѣннымъ законамъ: возьмемъ ли мы человѣка или атомъ—законы ихъ бытія одни и тѣ же. Какъ между атомами существуютъ двѣ силы—отталкивающая и притягающая, такъ между небесными тѣлами мы найдемъ центробѣжную и центростремительную силы, а въ органической природѣ мы замѣтимъ, что всѣ животныя существа имѣютъ стремленіе къ самосохраненію и стремленіе къ поддержанію рода. Благодаря отталкивающей силѣ каждый атомъ сохраняетъ свою самостоятельность, благодаря притягательной—поддерживается его связь съ другими индивидами. И развитіе заключается въ томъ, что обѣ эти силы стремятся прійти въ равновѣсіе.

Но, между тѣмъ какъ въ солнечной системѣ, напр., уже установился извѣстный порядокъ, равновѣсіе центробѣжной и центростремительной силы, хотя и не вдругъ, потому что и тамъ существовало прежде своего рода кулачное право (Faustrecht), о чемъ свидѣтельствуютъ, напр., астероиды-осколки разорвавшейся большой планеты, въ царствѣ животныхъ этотъ порядокъ еще не установился и до сихъ поръ. И это отсутствіе равновѣсія особенно рѣзко сказывается въ жизни человѣческихъ обществъ, гдѣ она пришла къ необходимости установить поддерживаемое внѣшнимъ принужденіемъ положительное право. Право, какъ явленіе общественной жизни, нельзя выводить изъ какого бы то ни было влеченія единичнаго человѣка, а необходимо выводить его также изъ общихъ міровыхъ законовъ. Дѣйствительно, изучая человѣческое общество, мы можемъ различать въ немъ два элемента: первый элементъ—хозяйство, имѣетъ въ виду отдѣльнаго человѣка и составляетъ проявленіе силы отталкивающей; наоборотъ, право устанавливаетъ совмѣстную жизнь людей въ интересѣ цѣлаго человѣческаго общества и есть выраженіе притягательной силы. Подобно тому, какъ результатомъ взаимодѣйствія двухъ силъ, центробѣжной и центростремительной, получается стройная солнечная система, точно такъ и въ человѣчествѣ и право и хозяйство уравновѣшиваются въ государствѣ.

Все это разсужденіе свидѣтельствуетъ о совершенномъ непониманіи авторомъ, что такое законъ въ научномъ смыслѣ. Если планеты разрываются, то, конечно, не въ нарушеніи законовъ тяготѣнія, а согласно съ ними. Поэтому никакой аналогіи съ правонарушеніями, совершающимися въ общественной жизни, тутъ нѣтъ.

Затѣмъ Постъ ставитъ вопросъ: какъ развивается право? развивается ли оно независимо отъ людей, или же является продуктомъ дѣятельности ихъ? При разрѣшеніи этого вопроса Постъ проводитъ аналогію между правомъ и религіею. По мнѣнію Поста, люди не могутъ обойтись безъ положительной религіи, потому что развитіе людей совершается неравномѣрно. Между ними являются лица, стоящія выше другихъ по своему развитію, но они не могутъ развить остальныхъ вдругъ, сразу; для этого необходимо бываетъ извѣстное давленіе и даже принужденіе по отношенію къ массѣ, и вотъ результатомъ этой необходимости является положительная религія, создаваемая выдающимися личностями и служащая формою, въ которую облекаются прогрессивныя идеи этихъ личностей. Единственная попытка отказаться отъ положительной религіи дана христіанствомъ. Но этотъ же примѣръ показываетъ, какъ далека еще масса отъ пониманія истиннаго значенія религіи, какъ свободнаго осуществленія человѣческаго идеала, потому что католичество передѣлало христіанство въ одну изъ самыхъ положительныхъ религій. То же самое мы видимъ и въ правѣ. Идеалъ состоитъ въ томъ, чтобы люди познали соотношеніе между своими интересами и интересами общества и, познавъ, свободно установили ихъ равновѣсіе. Но такъ какъ и въ этомъ отношеніи человѣчество стоитъ на низкой ступени развитія, то и здѣсь является потребность въ положительномъ правѣ, которое и создается личностями, опередившими въ своемъ развитіи остальное общество. Эти лица, эти законодатели, для того, чтобы возвысить массу до себя, облекаютъ свои мнѣнія въ формулы, въ общія правила, которыя должны быть выполняемы всѣми принудительно. Отсюда понятно, что положительное право сводится лишь къ переходной ступени отъ полнаго безправія и неустройства къ такому гармоническому устройству общества, при которомъ бы не требовалось принужденія. Такимъ образомъ, идеалъ человѣческихъ отношеній есть естественное право, вытекающее изъ существа человѣческихъ отношеній, а положительное право есть лишь временная переходная форма отъ принудительнаго къ идеальному порядку, устанавливаемая выдающимися личностями общества.

Итакъ, и Мюллеръ и Постъ приходятъ, несмотря на свой

„реализмъ“, къ раздвоенію права на положительное, измѣнчивое, обусловленное людскимъ несовершеннымъ знаніемъ, и на абсолютное, неизмѣнное, опредѣляющееся самою природою вещей. У Мюллера это неизмѣнное право, какъ и въ ученіяхъ органической школы, является лишь предѣльнымъ идеаломъ. Но, по мнѣнію Поста, оно должно непремѣнно современемъ осуществиться, и тогда исчезнетъ всякая надобность въ какомъ-либо положительномъ правѣ.

Такой результатъ реалистическихъ теорій Мюллера и Поста обусловленъ необходимымъ образомъ ихъ отправной точкой — отождествленіемъ юридическихъ законовъ съ законами въ научномъ смыслѣ. Разъ мы станемъ на эту почву, мы должны оставить всякую надежду прійти къ объединяющему взгляду на право и къ установленію соотвѣтствія чистаго и прикладного изученія права.

Если право—законъ, въ положительномъ измѣнчивомъ правѣ нельзя не видѣть лишь выраженія человѣческаго пониманія права; само право, неизмѣнное, какъ всякій законъ, должно быть отъ него отлично. Уйти отъ этого вывода возможно лишь подъ однимъ условіемъ: признавъ право не закономъ, а явленіемъ, придавъ ему такимъ образомъ не абсолютный, неизмѣнный характеръ закона, а относительный, измѣнчивый характеръ явленій. Только отказавшись разъ навсегда отъ мысли найти въ правѣ неизмѣнный законъ общественныхъ отношеній, можно дѣйствительно выполнить настоятельно чувствуемую потребность въ возстановленіи единства прикладной и чистой науки права, давъ обѣимъ имъ одинъ и тотъ же предметъ изученія — правовыя явленія. Безъ этого шага невозможно дальнѣйшее развитіе науки права, невозможно говорить о позитивной наукѣ права.

Шагъ этотъ сдѣланъ, однако, не послѣдователями позитивизма. Онъ сдѣланъ юристомъ, вовсе не усвоившимъ себѣ основныхъ принциповъ положительной философіи, но строго объективнымъ научнымъ изслѣдованіемъ римскаго права пришедшимъ чисто индуктивнымъ путемъ къ позитивной теоріи права. Честь признанія относительности всего, всякаго права, и устраненія волевой теоріи права, этого наслѣдія теологизма, принадлежитъ знаменитому германскому романисту Рудольфу Іерингу.

Іерингъ [1]) не позитивистъ. Онъ не имѣлъ также самостоя-

[1]) Ihering (1818—1892). Geist des Römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwickelung. I, 1852. II, 1854. Kampf um's Recht. 1872; Zweck im Recht. 2 Bde. 1877. 1883. De-Jonge, R. v. Ihering (Berlin, 1880); Eck, Zur Feier des Gedächtnisses Windscheid und R. v. Ihering (Berlin, 1893);

тельно выработаннаго философскаго міросозерцанія. Всѣ его произведенія написаны подъ вліяніемъ господствовавшихъ въ данное время метафизическихъ системъ. Въ первомъ томѣ „Духа римскаго права“ мы находимъ опредѣленно выразившееся вліяніе гегелевой системы. Въ двухъ послѣдующихъ томахъ діалектическая система Гегеля все болѣе и болѣе заслоняется органическимъ воззрѣніемъ. А потомъ, въ послѣднемъ произведеніи Іеринга, относящемся къ общей теоріи права, „Цѣль въ правѣ“, діалектическое и органическое воззрѣніе смѣняются телеологическимъ, сложившимся подъ вліяніемъ Шопенгауера и Тренделенбурга. Телеологическую окраску носитъ и извѣстная формула, въ которой Іерингъ выразилъ признаки относительности права: „масштабъ права есть не абсолютный масштабъ истины, а относительной цѣли“ [1]). Такимъ образомъ онъ отъ начала до конца продолжаетъ стоять на метафизической почвѣ. Тѣмъ не менѣе въ его трудахъ нельзя не видѣть основанія трезвой реалистической теоріи права [2]). Эта странная на первый взглядъ противоположность выводовъ Іеринга той почвѣ, на какой онъ стоитъ, объясняется тѣмъ, что онъ вообще, какъ и самъ въ томъ признается, не глубокій философъ. Философская система не имѣетъ рѣшающаго значенія для тѣхъ результатовъ, къ которымъ онъ приходитъ въ своихъ изслѣдованіяхъ. Онъ больше всего ученый юристъ, романистъ и только мимоходомъ философъ. Въ его глазахъ первое мѣсто принадлежитъ не философской системѣ, а фактамъ. Потому та или другая метафизическая система, принимаемая имъ, имѣетъ для него значеніе лишь гипотезы, требующей повѣрки фактической. Она не ослѣпляетъ его, не лишаетъ его способности видѣть факты такими, какими они представляются въ дѣйствительности. Такъ, напримѣръ, онъ не прошелъ, подобно всѣмъ другимъ, мимо явленій

Kuntze, Ihering, Windscheid, Brinz (Leipzig, 1893); Dahn, Die Vernunft im Recht; Petrone. La fase recentissima della filosofia del diritto in Germania (Pisa, 1895); Bougle, Les sciences sociales en Allemagne (Paris, 1896); рецензіи Lasson'а въ Philosophische Monatshefte, Bde XV (1874) и XXI (1885); Schuppe въ Schmoller's Jahrbuch, Bd. VI (1882); Sommer въ Preussische Jahrbücher, Bd. LIV и LV. Въ русской литературѣ: Чичеринъ, Собственность и государство; Муромцевъ, Очерки; Гамбаровъ, Добровольная и безвозмездная дѣятельность въ чужомъ интересѣ; Дювернуа, Курсъ.

[1]) Zweck im Recht. 1887. B. I. S. 430. Der Masstab des Rechts ist nicht der absolute der Wahrheit, sondern der relative des Zwecks.

[2]) Самъ Іерингъ впервые придалъ своему ученію эпитетъ „реалистическаго“ лишь въ позднѣйшей своей статьѣ: Die Grundlagen der Ethik, Schmöller's Jahrbuch, 1882, № 1, S. 17, гдѣ онъ говоритъ о своей этикѣ, какъ объ „realistische und geschichtliche Ethik“.

пассивнаго и рефлективнаго дѣйствія правъ, не замѣчая ихъ только потому, что они не укладывались въ установившіяся рамки юридической теоріи, но, напротивъ, смѣло остановился на нихъ, провѣряя не факты теоріей, а, совершенно въ духѣ позитивизма, теорію фактами. Онъ не боится дѣлать изъ подмѣченныхъ фактовъ выводы, подрывающіе принятую имъ метафизическую систему. Когда глубокое изученіе римскаго права привело его къ представленію о правѣ, какъ объ охраненномъ интересѣ, къ представленію, въ корнѣ подрывающему и діалектическую, и органическую систему и неуклоннымъ образомъ ведущему къ признанію относительности права, Іерингъ не усомнился въ выборѣ. Онъ принялъ это новое, казавшееся тогда дикою ересью понятіе права какъ охраненнаго интереса, хотя и понималъ, что этимъ разрушаетъ ту почву, на которой самъ стоялъ. Понятіе интереса само въ высшей степени относительно, и потому, признавъ право охраненнымъ интересомъ, нельзя уже было не признать и самаго права относительнымъ. Приходилось замѣнить прежнюю философскую подкладку новой. Для этого Іерингъ пріостанавливаетъ продолженіе „Духа римскаго права“ и обращается къ отысканію системы, болѣе подходящей къ добытому имъ путемъ изученія исторической дѣйствительности новому воззрѣнію на право. Плодомъ этой работы и явилось его новѣйшее, неоконченное сочиненіе: „Цѣль въ правѣ“ [1].

Если „Духъ римскаго права“ является лучшимъ выраженіемъ генія Іеринга, если въ немъ какъ нельзя болѣе наглядно проявилась замѣчательная способность автора къ строго научному изслѣдованію, его научный тактъ, его умѣнье быть свободнымъ отъ всякихъ предвзятыхъ идей, его необыкновенный талантъ наблюдать, замѣчать то, мимо чего другіе проходятъ, не обращая вниманія, его удивительное умѣнье ничтожными на первый взглядъ мелочами пользоваться, какъ драгоцѣннымъ матеріаломъ для блестящихъ обобщеній, если, словомъ, „Духъ римскаго права“ есть отраженіе лучшихъ сторонъ генія Іеринга, его „Цѣль въ правѣ“, напротивъ, отражаетъ лишь слабыя стороны его дарованія. Только литературный талантъ автора выступаетъ въ немъ съ тою же, можетъ быть, даже съ бо̀льшею силой. Іерингъ оставляетъ здѣсь конкретную почву исторической дѣйствительности и пытается построить совершенно отвлеченную теорію права на телеологической основѣ. При этомъ нельзя не указать, что форма телеологизма,

---

[1]) Такъ именно объясняетъ происхожденіе своей новой книги самъ Іерингъ. Zweck im Recht, I, S. V.

выбранная Іерингомъ, есть самая неудачная, самая наивная. Существуютъ двѣ главныя формы телеологизма: телеологизмъ оптимистическій и телеологизмъ пессимистическій. Оптимистическій исходитъ изъ предположенія, ничѣмъ, конечно, необоснованнаго, что цѣли, которыми объясняется существованіе міра, совпадаютъ съ нашими субъективными человѣческими интересами, и что потому міръ, развиваясь, идетъ къ увеличенію человѣческаго счастья. Пессимистическій телеологизмъ, напротивъ, не признаетъ тождества субъективныхъ цѣлей человѣка и объективныхъ цѣлей міра. Онъ предполагаетъ противорѣчіе міровыхъ цѣлей цѣлямъ индивидуальной жизни. Понятно, что если еще можно отстаивать телеологію, то только въ такой пессимистической формѣ, какъ это и дѣлаютъ новѣйшіе германскіе телеологи. Но Іерингъ удерживаетъ старую, оптимистическую форму, сложившуюся въ то старое время, когда еще царилъ антропоцентризмъ.

Іерингъ полагаетъ, что природа хочетъ, чтобы родъ людской существовалъ. Но какъ достигнуть этой цѣли? Она заинтересовываетъ въ этомъ собственный эгоизмъ человѣка, соединяя со всѣмъ тѣмъ, что̀ ведетъ къ сохраненію человѣческаго рода,—чувство удовольствія съ тѣмъ, что̀ ведетъ къ его гибели, — чувство боли. Въ тѣхъ случаяхъ, когда страданія перевѣшиваютъ удовольствія, природа безсильна удержать человѣка отъ самоубійства. Онъ можетъ ей сказать: награда, которую ты мнѣ назначила за сохраненіе жизни, ничтожна въ сравненіи съ мученіями и страданіями, выпавшими на мою долю; это твоя собственная вина, если я тебѣ возвращаю твой даръ, не имѣющій болѣе для меня никакой цѣны. Но природа позаботилась о томъ, чтобы въ общемъ удовольствія перевѣшивали страданія.

Что удовольствія и страданія распредѣлены цѣлесообразно, это доказывается уже тѣмъ, что удовольствіе связано лишь съ произвольными отправленіями человѣческаго организма. Точно такъ же страданіе всегда предупреждаетъ собою какую-либо опасность для организма. Природа экономна въ раздачѣ удовольствій: она предоставляетъ его только тамъ, гдѣ она безъ него обойтись не можетъ, гдѣ ей надо заинтересовать человѣка какой-нибудь преміей. Тамъ же, гдѣ она сама устраиваетъ дѣло, и цѣли ея достигаются механически, безъ участія человѣческой воли, напр., въ кровообращеніи, ростѣ волосъ и т. п., тамъ нѣтъ мѣста удовольствію.

Способъ, какимъ природа заставляетъ человѣка служить своимъ цѣлямъ, даетъ человѣку образецъ того, какъ онъ самъ можетъ заставить другихъ служить его цѣлямъ.

Въ общественной жизни мы находимъ также частью механи-

ческое подчиненіе индивида общественнымъ цѣлямъ посредствомъ принужденія, напр., при исполненіи судебныхъ приговоровъ, взысканіи налоговъ и т. п., частью косвенное, психологическое, угрозой наказанія и надеждой на вознагражденіе [1]).

Кромѣ неудачнаго выбора самой формы телеологизма, постановка, какую даетъ ему Іерингъ въ своей книгѣ, страдаетъ еще внутреннимъ противорѣчіемъ. Телеологія является у него, собственно говоря, безцѣльной. Телеологизмъ, признавая на ряду съ принципомъ причины существованіе самостоятельнаго принципа цѣли, дѣлаетъ это для того, чтобы придать принципу цѣли объективное значеніе, чтобы уйти отъ необходимости признавать существованіе лишь субъективныхъ, относительныхъ цѣлей. Съ признаніемъ существованія объективныхъ, міровыхъ цѣлей, принципъ цѣли теряетъ субъективный, относительный характеръ. Объективная міровая цѣль не есть цѣль относительная, а цѣль абсолютная. Между тѣмъ у Іеринга этого мотива не было. Онъ признаетъ принципъ цѣли принципомъ относительнымъ. Но если не отрицать относительности принципа цѣли, то незачѣмъ и прибѣгать къ телеологіи. Какъ относительный принципъ, принципъ цѣли найдетъ себѣ мѣсто и въ міровоззрѣніи, опирающемся исключительно на принципъ причинности, ибо субъективныя, относительныя цѣли не составляютъ самостоятельнаго принципа; это только частная форма причинъ.

Іерингъ считаетъ основаніемъ всей теоріи нравственности понятіе нормы, велѣнія. Теперь обыкновенно понятіе нормы замѣняется понятіями добродѣтели, нравственнаго идеала. Изложеніе при этомъ выигрываетъ въ эстетичности и наглядности. Моралисты при этомъ становятся въ такое же отношеніе къ изучаемому объекту, какъ и естествоиспытатели, но вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно заслоняется практическій характеръ нравственности. А при изслѣдованіи принциповъ нравственности эта сторона очень важна и никогда не должна быть опускаема изъ вниманія.

Понимая такъ ученіе о нормахъ, Іерингъ сводитъ все свое изслѣдованіе къ разрѣшенію трехъ основныхъ вопросовъ: 1) откуда берутся эти нормы, 2) чему онѣ служатъ и 3) что̀ подчиняетъ имъ нашу волю?

Телеологическій характеръ ученія Іеринга приводитъ его къ тому, что на первое мѣсто онъ ставитъ второй изъ этихъ вопросовъ, вопросъ о цѣли этическихъ нормъ. Цѣль ихъ, по его мнѣнію, общество и только общество, такъ что нравственный и

---

[1]) Zweck im Recht. I, Kap. III, S. 38—52.

общественный—синонимы: мы можемъ безразлично употреблять одно изъ этихъ опредѣленій вмѣсто другого.

Что цѣлью нравственныхъ нормъ должно быть признано общество, это доказывается тѣмъ, что, если бы цѣлью былъ индивидъ, требованія нравственности могли бы противорѣчить общественному благу, такъ какъ личное благо не включаетъ въ себѣ общественное и, напротивъ, общественное благо необходимо включаетъ въ себя и благо личности. Затѣмъ, если бы индивидъ былъ цѣлью нравственныхъ нормъ, онѣ должны бы были быть для всѣхъ совершенно одинаковыми. Вліяніе общественное при этомъ было бы невозможно. Признаніе общества цѣлью нравственныхъ нормъ приводитъ насъ къ тому, что и нравственность есть тоже эгоизмъ, но только въ высшей формѣ: эгоизмъ общества. Стремленіе къ самосохраненію возвышается до нравственности, когда оно руководится сознаніемъ, что личное самосохраненіе обусловлено общественнымъ [1]).

Второй вопросъ теоріи нравственности сводится къ тому, должны ли мы признать источникомъ нравственныхъ нормъ природу или исторію, являются ли нравственныя начала намъ врожденными, или же, напротивъ, лишь продуктомъ общественно-историческаго опыта? Іерингъ рѣшаетъ его въ томъ смыслѣ, что всѣ нравственныя начала, даже самыя элементарныя, суть продукты историческаго опыта. Природа создаетъ человѣка надѣленнымъ только эгоизмомъ, исторія же дѣлаетъ изъ него историческаго и общественнаго, другими словами, нравственнаго человѣка. Поэтому человѣкъ научается нравственности, научается даже тому, что не слѣдуетъ убивать, грабить, воровать. Нравственныя истины, подобно спорамъ, носятся въ окружающемъ насъ воздухѣ, и мы вдыхаемъ ихъ въ себя извнѣ.

Остается послѣдній вопросъ: что̀ подчиняетъ нашу волю нравственнымъ нормамъ, какъ образуется нравственная воля? И она создается обществомъ, воспитывающимъ насъ къ нравственности. Отъ природы же мы получаемъ не два инстинкта: эгоизмъ и нравственное чувство, а только одинъ—эгоизмъ. Нравственное чувство есть продуктъ исторіи, общественной жизни. Общество есть и источникъ и цѣль нравственныхъ нормъ; общество придаетъ человѣку нравственную волю.

Такимъ образомъ, нравственность представляется во всѣхъ отношеніяхъ общественною, но вмѣстѣ и историческою. Нрав-

[1]) Итакъ, нравственность есть лишь просвѣтленный личный эгоизмъ. Какъ же помирить это съ тѣмъ, что цѣль ея есть „lediglich Gesellschaft"?

ственныя нормы подвижны. Онѣ мѣняются съ ходомъ исторіи и въ этомъ смыслѣ относительны. Нѣтъ нравственности, которая бы имѣла силу всегда и вездѣ. Каждый нравственный принципъ имѣетъ силу, значеніе только для той или другой отдѣльной стадіи историческаго развитія. Только историко-общественная теорія нравственности приводитъ къ признанію ея относительности. Напротивъ, построеніе теоріи нравственности на психологической основѣ необходимо приводитъ къ признанію абсолютныхъ, неизмѣнныхъ принциповъ нравственности.

Такъ какъ источникомъ нравственности служитъ общество, то все нравственное развитіе человѣчества сводится къ дисциплинированію свободной человѣческой воли обществомъ (Disciplin und Bändigung des menschlichen Willens).

Что же такое общество? Это такая совмѣстная дѣятельность для общихъ цѣлей, когда каждый, дѣйствуя для другихъ, дѣйствуетъ и для себя, и, дѣйствуя для себя, дѣйствуетъ и для другихъ, или, другими словами, фактическая организація жизни для другихъ и чрезъ другихъ (Zweck, 1, 87). Средствъ, какими общество дисциплинируетъ человѣческую волю, четыре: выгода (Lohn), принужденіе, чувство долга и любовь.

Два первыхъ суть низшія; они основаны на эгоизмѣ и составляютъ элементарныя, необходимыя условія общества. Безъ выгоды невозможенъ хозяйственный оборотъ (Verkehr); безъ принужденія—право. Общественная организація принужденія есть государство, а право—охраненный принудительной властью государства интересъ.

Въ противоположность господствовавшимъ въ средневѣковье взглядамъ, Іерингъ признаетъ содержаніемъ права не волю, а интересъ. Такое пониманіе права онъ формулировалъ впервые въ третьей части своего Geist des römischen Rechts (1865). Имѣя въ виду, главнымъ образомъ, гегелево ученіе о правѣ, Іерингъ опровергаетъ волевую теорію права слѣдующими доводами.

Если бы существо права составляла воля, не могло бы быть и правъ у субъектовъ, не имѣющихъ воли, у малыхъ дѣтей, у сумасшедшихъ, идіотовъ; между тѣмъ въ дѣйствительности вездѣ за ними признаются права. Затѣмъ съ точки зрѣнія волевой теоріи пришлось бы признать всякое соглашеніе обязательнымъ; между тѣмъ въ дѣйствительности обязательны только договоры, имѣющіе своимъ предметомъ сколько-нибудь существенные интересы. Право не обезпечиваетъ ничего безполезнаго: польза, интересъ, а не воля, составляетъ субстанцію права. Поэтому и субъектъ права не тотъ, чья воля распоряжается объектомъ права, а тотъ, осу-

ществленію интересовъ кого служитъ этотъ объектъ, не диспозитарій, а дестинатарій, не опекунъ, распоряжающійся имуществомъ, а опекаемый, въ интересахъ котораго опекунъ распоряжается.

Признавъ за всѣми этическими нормами, регулирующими дѣятельность людей, общественно-историческое происхожденіе, Іерингъ вмѣстѣ съ тѣмъ не допускаетъ, чтобы право, какъ это утверждала историческая школа, мирно, само собою, естественно развивалось изъ народнаго духа. Онъ, напротивъ, видитъ въ правѣ продуктъ борьбы людскихъ интересовъ. Право для него не саморазвивающійся порядокъ, а созданіе людей, борющихся за охрану каждый своихъ собственныхъ интересовъ. Подробному развитію этой идеи борьбы за право посвящена Іерингомъ общая брошюра: Kampf um's Recht, 1872.

Между русскими послѣдователями Іеринга проф. Муромцеву принадлежитъ любопытная попытка связать воззрѣнія Іеринга на право съ ученіемъ позитивизма. Такова основная задача его извѣстной книги: „Опредѣленіе и основное раздѣленіе права", 1879. Это произведеніе рѣзко выдѣляется изъ ряда другихъ попытокъ обоснованія реалистической теоріи права совершенно правильной постановкой вопроса. Онъ отправляется отъ строгаго различія нормъ юридическихъ, отъ законовъ въ научномъ смыслѣ, признавая юридическія нормы лишь явленіями. Муромцевъ такъ объясняетъ правовыя явленія. Отношенія людей подчиняются вліянію среды, въ которой они совершаются, а именно того общества, гдѣ люди живутъ. Вліяніе это можетъ быть положительное или отрицательное. Общество или содѣйствуетъ или противодѣйствуетъ установленію или поддержанію отношеній. Положительное воздѣйствіе общественной среды на людскія отношенія можетъ совершаться въ двухъ направленіяхъ. Во-первыхъ, оно можетъ быть направлено къ устраненію препятствій, лежащихъ внѣ даннаго общества: это то, что̀ Муромцевъ называетъ защитой перваго рода. Во-вторыхъ, общество защищаетъ отношенія однихъ изъ числа своихъ членовъ отъ посягательствъ, которыя возможно ожидать со стороны другихъ членовъ. Это защита второго рода. Она происходитъ въ двухъ формахъ: неорганизованной и организованной. Организованная защита отличается тѣмъ, что она совершается заранѣе опредѣленнымъ порядкомъ и обыкновенно особенными, установленными для того о̀рганами. Такая напередъ опредѣленная защита отношеній второго рода и есть право.

Въ этомъ объясненіи правовыхъ явленій прежде всего нельзя не замѣтить совершенное игнорированіе психическаго элемента. Если юридическая защита объясняется только какъ защита на-

передъ опредѣленная, то не видно, почему бы она не могла имѣть мѣсто и по отношенію съ частямъ какого-нибудь неодушевленнаго, механическаго аггрегата. Воздѣйствіе механизма на отношенія его частей также напередъ опредѣлено, и, однако, никто не станетъ говорить о правахъ шестерни или винта. Если мы ограничиваемъ понятіе права только людскими отношеніями, то, очевидно, потому, что въ примѣненіи къ нимъ напередъ опредѣленная защита представляетъ достаточно характерныя особенности. Но, если мы зададимся вопросомъ, въ чемъ эта особенность, мы не найдемъ другой общей особенности, какъ ту, что только люди могутъ знать о существованіи такого напередъ опредѣленнаго порядка защиты ихъ отношеній, и самое это значеніе дѣлается для нихъ опредѣляющимъ ихъ поведеніе стимуломъ. Воздѣйствіе напередъ опредѣленной защиты на людей поэтому гораздо сильнѣе и сложнѣе, чѣмъ дѣйствіе защиты неорганизованной. Въ отношеніи же изъ шестерни или винта результатъ и опредѣленнаго напередъ и неопредѣленнаго, случайнаго воздѣйствія всегда одинъ и тотъ же.

Такимъ образомъ, для возможности отличать право отъ всякаго иного напередъ опредѣленнаго порядка необходимо обратиться къ психическому элементу и сознанію людей, къ имѣющемуся въ ихъ душѣ представленію о существованіи такого напередъ опредѣленнаго порядка или защиты. Но если такъ, то, очевидно, для объясненія правовыхъ явленій главное, первенствующее значеніе получаетъ именно этотъ психическій элементъ, это убѣжденіе о существованіи напередъ опредѣленнаго порядка отношеній. Это тѣмъ болѣе вѣрно, что напередъ опредѣленный порядокъ никогда вполнѣ не осуществляется: не всѣ долги взыскиваются, не всѣ воры наказываются; мало того, не всѣ законы правильно и однообразно толкуются. Слѣдовательно, убѣжденіе въ существованіи строго напередъ опредѣленнаго порядка, къ какому бы источнику мы его не относили, всегда значительно расходится съ дѣйствительностью. А отсюда прямой выводъ, что между поведеніемъ, опредѣляемымъ представленіемъ о напередъ опредѣленномъ порядкѣ, дѣйствительно установленномъ государственною властью въ ея законной дѣятельности, и поведеніемъ, опредѣляющимся представленіемъ о порядкѣ, установленномъ какимъ-нибудь ложнымъ божествомъ, или вытекающимъ само собой изъ метафизической сущности человѣческой личности, или о какомъ-либо иначе установленномъ порядкѣ — нѣтъ принципіальнаго различія. Конечно, тотъ, кто станетъ въ своемъ поведеніи руководствоваться убѣжденіемъ въ существованіи за нимъ, независимо отъ всякихъ положитель-

ныхъ законовъ, естественнаго права на неприкосновенность его частнаго жилища, потерпитъ въ томъ горькое разочарованіе. когда власть насильно вломится въ его квартиру; но точно такое же разочарованіе потерпитъ и тотъ, кто, зная, что законъ устанавливаетъ наказаніе за тѣ или другія преступленія, будетъ думать, что, дѣйствительно, всякій совершившій это преступленіе понесетъ положенное за него наказаніе. Такимъ образомъ, для ограниченія права отъ всякаго другого напередъ опредѣленнаго порядка необходимо обратиться къ психической сторонѣ явленій, а разъ мы это сдѣлаемъ, опредѣленіе права, данное Муромцевымъ, падаетъ само собою: между закономъ, изданнымъ властью, и субъективнымъ правосознаніемъ исчезнетъ принципіальное различіе.

Рядомъ съ указаннымъ игнорированіемъ психической стороны правовыхъ явленій въ теоріи Муромцева весьма странно поражаетъ ничѣмъ необоснованный субъективизмъ. Указавъ на то, что среда можетъ дѣйствовать на людскія отношенія или благопріятно, или враждебно и разрушительно, онъ затѣмъ почему-то правомъ считаетъ только благопріятное воздѣйствіе общественной среды, защиту отношеній средой. Это совершенно противорѣчитъ исторической дѣйствительности. Право дѣйствуетъ не только положительно, содѣйствуя охраняющимъ образомъ, но и отрицательно — разрушающимъ. Весьма многимъ отношеніямъ между людьми право противодѣйствуетъ. Конечно, можно сказать, что въ каждомъ дѣлѣ есть и оборотная сторона, что нѣтъ худа безъ добра, что при всякомъ воздѣйствіи среды на отношенія кто-нибудь и что-нибудь выигрываетъ. Но въ такомъ случаѣ надо уже совсѣмъ отказаться отъ различія благопріятнаго и враждебнаго воздѣйствія среды.

Такимъ образомъ, сознательные послѣдователи позитивизма въ наукѣ права ничего существеннаго не прибавили къ тому, что сдѣлалъ въ этомъ отношеніи Іерингъ. Между тѣмъ, хотя онъ и положилъ твердую основу позитивнаго направленія въ разработкѣ науки права, но далеко не въ полномъ объемѣ развилъ это направленіе. Самая теологическая форма, въ какой онъ выразилъ начало относительности права, не соотвѣтствуетъ той объективности, какой требуетъ строго положительная научная метода. Связавъ относительность права съ понятіемъ цѣли, онъ тѣмъ самымъ придалъ своему опредѣленію права рѣзко субъективную окраску. Къ тому же, какъ цивилистъ, ограничивая свое изслѣдованіе собственно частно-правовыми отношеніями, онъ устранилъ волевую теорію только въ объясненіи субъективныхъ правъ. Право не воля, а интересъ, но охраняемый, однако, государственною властью, по-

нимаемой Iерингомъ какъ воля, сознательно направляющаяся къ цѣлямъ, сама себя ограничивающая правомъ. Право есть лучшая политика власти. Iерингъ, слѣдовательно, не вполнѣ, а только наполовину отказался отъ волевой теорiи власти. У Гегеля право объяснялось какъ ограниченiе частной воли общею, у Iеринга— какъ охрана интересовъ волею государства.

Для полнаго устраненiя волевой теорiи права и окончательнаго установленiя въ наукѣ права позитивизма необходимо отвергнуть волевую теорiю и власти, признавъ власть государственною силою, вытекающею изъ сознанiя гражданами ихъ зависимости отъ государства [1]).

ГЛАВА V.

Утилитарiанизмъ.

§ 45. Бентамъ [2]).

Основателемъ современнаго утилитарiанизма по справедливости признается Iеремiя Бентамъ. Его заслуга не въ первомъ установленiи и не въ теоретическомъ обоснованiи принципа возможно

[1]) Подробности опроверженiя волевой теорiи и обоснованiя ей противопоставляемой позитивной въ моемъ Указѣ и законѣ, 1894, и въ лекцiяхъ по общей теорiи права. Изд. 4, 1897, § 44.

[2]) Bentham, Ieremy (1747—1832). Изъ его произведенiй лишь немногiя были напечатаны имъ самимъ: A Fragment on Gouvernement, 1776; Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1789, Letters on Usury, 1787. Въ 1840 году въ Брюсселѣ Дюмонъ напечаталъ его Oeuvres на французскомъ языкѣ въ трехъ томахъ. Затѣмъ въ 1843 году подъ руководствомъ John Bowring напечатано англiйское собранiе его сочиненiй, не совсѣмъ, однако, полное: въ немъ нѣтъ, напр., Деонтологiи и Анархическихъ софизмовъ. О Бентамѣ: Whewel, History of moral Philosophy in England. Mille, Dissertations and Discussions, v. I. p. 410; Guyau, La Morale anglaise contemporaine, 1879; Blondeau, Notice sur les ouvrages et sur la personne de Bentham, 1833; Jorffroy, Cours du droit naturel, t. II; Milman, Bentham, Bacon and Plato, Quart. Rev. LXI, 1738, p. 462; Burton. Introduction to the Study of Benthams Works, 1843; Его же, Benthamiana select Extracts from Bentham, 1843; Fletcher, Analysis of Benthams Theory of Legislation; Coll, Utilitarianism unmasked, 1844; Dumont, Ieremy Bentham; 1873; Henry Sedgwick, Bentham and Benthamism in Politics and Ethics. Fort. Rev. XXVII, 1877, p. 627.

большей пользы, который онъ выставилъ уже въ первой своей работѣ 1776 года: „Отрывокъ о правительствѣ“. Онъ вообще не столько теоретикъ, сколько практикъ. Его заслуга въ болѣе широкомъ, послѣдовательномъ и плодотворномъ примѣненіи принципа пользы. Въ этомъ онъ превзошелъ всѣхъ своихъ предшественниковъ.

Бентамъ различаетъ [1]) три возможныхъ принципа нравственности: принципъ аскетическій, принципъ произвольный, или симпатіи и антипатіи, и принципъ пользы. Первый и второй составляютъ противоположности другъ друга; третій представляетъ собою нѣчто среднее.

Аскеты отвергаютъ удовольствія; все, льстящее чувствамъ, они считаютъ ненавистнымъ и преступнымъ. Основу морали они видятъ въ лишеніяхъ, а добродѣтель — въ отреченіи отъ самого себя. Этотъ нравственный принципъ принимался людьми двоякаго рода: философами и ханжами (dévots). Аскетическіе философы воображаютъ себя выше человѣчества, такъ какъ презираютъ вульгарныя удовольствія. Ханжи-аскетики суть безумцы, мучимые пустыми страхами. Человѣкъ, по ихъ мнѣнію, выродокъ, долженствующій постоянно карать себя за то, что родился. Однако мученики этихъ ложныхъ мнѣній имѣютъ все-таки надежду, что каждая минута добровольнаго страданія на землѣ вознаградится для нихъ цѣлымъ вѣкомъ блаженства въ будущей жизни. Такимъ образомъ, аскетическій принципъ въ обоихъ своихъ видоизмѣненіяхъ покоится все-таки на ложной идеѣ пользы. Ханжи доводятъ его до большей крайности, нежели философы. Философы ограничиваются цензурой удовольствій; ханжи сдѣлали изъ страданій обязанность. Стоики говорили, что страданія не зло. Янсенисты даже признали его благомъ.

Произвольный принципъ, или принципъ симпатіи и антипатіи, состоитъ въ томъ, будто мы одобряемъ и порицаемъ по непосредственному къ тому чувству, безъ всякаго другого къ тому основанія: я люблю, я ненавижу — вотъ въ чемъ суть этого принципа. Дѣйствіе признается добрымъ или злымъ не потому, какъ оно относится къ интересамъ того, кого касается, а потому, что оно просто не нравится тому, кто о немъ судитъ. Рѣшеніе окончательно; чувство, служащее основой рѣшенія, не мотивируется никакимъ соображеніемъ объ отношеніи его къ общественному благу. Все дѣло въ непосредственномъ внутреннемъ убѣжденіи.

---

[1]) Principes de la législation, Oeuvres, éd. par Dumont, 1840, t. I, pp. 11 et suiv.

Нелѣпость этого принципа доказывается крайнимъ разнообразіемъ сужденій отдѣльныхъ людей о различіи добра и зла.

Изъ этихъ принциповъ аскетическій никогда не имѣлъ большого вліянія на дѣйствія правительствъ. Они, напротивъ, всегда стремятся къ пріобрѣтенію силы и благосостоянія. Зло, причиняемое правителями, проистекаетъ изъ ложныхъ представленій о величіи и могуществѣ или изъ личныхъ страстей, и зло было всегда только послѣдствіемъ этихъ ложныхъ понятій и страстей, но никогда ихъ цѣлью.

Принципъ симпатіи и антипатіи имѣлъ бóльшее вліяніе на правительства. Къ этому принципу можетъ быть сведено все, дѣлавшееся ради доброй нравственности, равенства, свободы, справедливости, могущества, торговли, самой религіи.

Обоимъ этимъ ложнымъ принципамъ Бентамъ противопоставляетъ единственный, по его мнѣнію, истинный принципъ—принципъ пользы, при чемъ онъ предполагаетъ, что разумно понятые интересы людей находятся въ полной между собою гармоніи.

Противъ принципа наибольшей пользы нельзя выставить ни одного дѣйствительнаго возраженія. Говорятъ въ видѣ возраженія противъ принципа пользы, что каждый самъ судитъ о своей пользѣ. Это, дѣйствительно, такъ, но такъ и должно быть. Иначе человѣкъ не былъ бы разумнымъ существомъ. Кто не можетъ судить о томъ, что ему надо, тотъ хуже ребенка—это идіотъ. Обязанности, падающія на человѣка, вытекаютъ только изъ сознанія превосходства однихъ интересовъ надъ другими. Всѣ самыя возвышенныя проявленія добродѣтели могутъ быть сведены къ разсчету благъ и золъ. Объяснить ихъ разумнымъ и простымъ образомъ, какъ дѣйствія разума, не значитъ вовсе ихъ ослабить или унизить. Если отвергнуть принципъ пользы, чѣмъ его замѣнить? Замѣните ли вы его деспотическимъ принципомъ, предписывающимъ человѣку поступать такъ или иначе неизвѣстно почему, по одному только простому повиновенію? Но чѣмъ принудить человѣка къ самому повиновенію?

Нерѣдко принципу пользы противополагаютъ принципъ религіозный. Бентамъ находилъ, что это не есть особый, самостоятельный принципъ. Какъ можно узнать волю Бога? Одни скажутъ, что она всегда ведетъ къ счастью человѣка: это значитъ свести все дѣло къ принципу пользы. Другіе скажутъ, что воля Бога отвергаетъ грубыя и чувственныя наслажденія — это будетъ аскетизмъ. Третьи ищутъ мѣрило воли Бога въ естественныхъ чувствахъ, вложенныхъ ими въ природу человѣка,—это въ сущности тотъ же принципъ симпатіи и антипатіи. Пожалуй со-

шлются на откровеніе. Но Бентама и это не удовлетворяетъ: и христіанское откровеніе толкуется слишкомъ различно, какъ наглядно учитъ тому исторія церкви.

Общее благо должно быть цѣлью законодателя. Знать общее благо — задача науки; найти средства его осуществить — задача искусства [1]). Это начало пользы, выражаемое неопредѣленно, мало вызываетъ возраженій, на него смотрятъ, какъ на общее мѣсто. Чтобы дать этому началу должную опредѣленность, надо установить ясныя и точныя понятія, достигнуть единства ихъ содержанія и выработать пріемы нравственной ариѳметики, посредствомъ коихъ можно бы было получить опредѣленную оцѣнку пользы и вреда.

Природа подчинила человѣка чувствамъ удовольствія и страданія. Мы имъ обязаны всѣми нашими идеями, мы къ нимъ относимъ всѣ наши сужденія, всѣ опредѣленія нашей жизни.

Не всѣ испытываемыя нами впечатлѣнія вызываютъ въ насъ удовольствіе и неудовольствіе. Большинство ихъ для насъ совершенно безразличны и проходятъ почти незамѣтно; но и тѣ, которыя связаны съ удовольствіемъ и неудовольствіемъ, очень многообразны. Бентамъ разлагаетъ ихъ на простыя и сложныя и затѣмъ и тѣ и другія группируетъ по нѣсколькимъ подраздѣленіямъ. Простыми онъ называетъ удовольствія и неудовольствія, неразложимыя, не состоящія изъ нѣсколькихъ ощущеній; сложными — состоящія изъ нѣсколькихъ удовольствій или страданій. Простыя удовольствія (simples plaisirs) раздѣляются на 15 группъ: 1) удовольствія чувствъ—вкуса, обонянія, слуха, зрѣнія, осязанія, здоровья, новизны, 2) богатства, 3) ловкости, 4) дружбы, 5) доброй репутаціи, 6) власти, 7) жалости, 8) благосклонности, 9) зложеланія, 10) умственныя, 11) памяти, 12) воображенія, 13) надежды, 14) общенія и 15) облегченія и освобожденія. Эти простыя удовольствія соединяются и перемѣшиваются на тысячу ладовъ. Удовольствіе, испытываемое нами при видѣ ландшафта, слагается изъ разнообразныхъ удовольствій чувствъ, воображенія, памяти. Страданія простыя Бентамъ раздѣляетъ на 11 группъ: 1) мышленія, 2) чувствъ, 3) неловкости, 4) вражды, 5) дурной репутаціи, 6) жалости, 7) благосклонности, 8) зложеланія, 9) воображенія, 10) памяти и 11) страха.

При такомъ разнообразіи удовольствій и страданій необходимо сравнивать и оцѣнивать ихъ. Значеніе, цѣна удовольствій и страданій зависитъ отъ семи различныхъ условій: 1) интенсивности,

---

[1]) Principes de législation, Oeuvres, éd. par Dumont. 1840, t. I, pp. 11 et 55.

2) продолжительности, 3) прочности, 4) близости, 5) продуктивности, т.-е. способности производить новыя удовольствія и страданія, 6) чистоты, т.-е. неспособности удовольствія вызывать за собой страданія, и неспособности страданія вызывать за собой удовольствія и 7) распространенности по числу причастныхъ ему лицъ.

По соображенію всѣхъ этихъ условій опредѣляется цѣна удовольствій и страданій. Пріемомъ тутъ служитъ слѣдующій счетъ: зло —это расходъ, добро — это доходъ. Правила счета здѣсь тѣ же, какъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ.

Хотя эта теорія моральнаго счета, говоритъ Бентамъ, никогда не была еще ясно изложена, но она всегда примѣнялась на практикѣ.

Но цѣна удовольствій и страданій опредѣляется не одними объективными условіями, а также субъективными: чувствительностью. Одна и та же причина удовольствія или страданія не каждому даетъ одно и то же удовольствіе и страданіе. Это различіе въ зависимости отъ неодинаковой чувствительности бываетъ по степени—количественное и по существу—качественное. Одно и то же впечатлѣніе на разныхъ людей можетъ производить то ощущеніе удовольствія, то ощущеніе страданія: это различіе существа качественное; различіе можетъ ограничиться только степенью удовольствія или страданія: это различіе количественное. Основами различія чувствительности служатъ: 1) врожденный темпераментъ, 2) здоровье, 3) сила, 4) уродства и увѣчья, 5) степень развитія умственнаго, 6) степень просвѣщенія, 7) твердость души, 8) стойкость, 9) сила наклонностей, 10) понятіе чести, 11) религіозныя чувства, 12) чувства симпатіи, дружбы, сочувствія, сословнаго духа, партійнаго, общественнаго, національнаго, гуманнаго, 13) антипатіи, 14) безумія и 15) денежныя обстоятельства.

Кромѣ этихъ непосредственныхъ основаній различной чувствительности косвенное на нее вліяніе имѣютъ также: 1) полъ, 2) возрастъ, 3) общественное положеніе, 4) воспитаніе, 5) обычныя занятія, 6) климатъ, 7) національность, 8) форма правленія и 9) исповѣданіе.

Какъ нельзя опредѣлить движеніе корабля, не зная условій, вліяющихъ на его скорость: силы вѣтра, сопротивленія воды, формы судна, вѣса его груза и т. п., такъ точно нельзя съ увѣренностью законодательствовать, не принимая въ соображеніе всѣхъ условій чувствительности. Это необходимо, напримѣръ, при составленіи уголовныхъ законовъ для опредѣленія вреда отъ преступленія, для установленія соотвѣтствующаго удовлетворенія по-

терпѣвшаго, для выясненія степени воздѣйствія наказанія на преступника. Наконецъ, это очень важно также и при заимствованіи чужихъ законовъ, одинъ и тотъ же окажетъ различное дѣйствіе у разныхъ народовъ, если ихъ чувствительность не одинакова.

Для одинаковыхъ преступныхъ дѣйствій одинаковыя наказанія—такъ обыкновенно говорятъ. Въ дѣйствительности это положеніе можетъ казаться выраженіемъ справедливости и беспристрастія только поверхностному уму. Законъ неуклонный, не считающійся ни съ поломъ, ни съ возрастомъ, ни съ имущественнымъ и общественнымъ положеніемъ, ни съ воспитаніемъ, ни съ предразсудками религіозными и нравственными отдѣльныхъ лицъ, будетъ вдвойнѣ негоденъ какъ недостигающій цѣли (inefficace) и какъ тираннической. Слишкомъ суровый для одного, слишкомъ слабый для другого, подъ личиной кажущагося равенства онъ кроетъ самое уродливое неравенство.

Дѣло законодателя поставлено въ тѣ же условія, что и дѣло врача: ихъ дѣло сводится къ выбору меньшаго зла. Всякій законъ—зло, такъ какъ всякій законъ есть стѣсненіе свободы. Существованіе закона можетъ быть оправдано только тогда, когда запрещаемое имъ дѣйствительно зло и притомъ зло бо̀льшее, чѣмъ установляемое закономъ стѣсненіе свободы. Другими словами, законодателю и врачу надо имѣть въ виду двоякое зло: зло преступленія и болѣзни и зло наказанія и леченія.

Зло рѣдко является обособленнымъ. Послѣдствія зла падаютъ не на одно только лицо, а задѣваютъ обыкновенно другихъ. По своимъ послѣдствіямъ зло можетъ принимать различныя формы. Бентамъ различаетъ первичное, вторичное, и третичное зло (mal du premier, second, troisième ordre). Первичное зло это то, которое отзывается на непосредственно потерпѣвшемъ и на точно опредѣленныхъ лицахъ, связанныхъ съ непосредственно потерпѣвшимъ какою-либо личною связью родства, дружбы, дѣловыхъ отношеній. Вторичное зло это—вызываемое преступленіемъ общее возбужденіе; третичное зло—общая опасность. Вторичное и третичное зло имѣютъ то общее имъ свойство, отличающее ихъ отъ первичнаго, что они относятся къ неопредѣлимой напередъ группѣ лицъ.

Нравственность и законодательство сходны въ своей цѣли: и то, и другое—искусство направлять человѣческія дѣйствія къ достиженію возможно наибольшей суммы блага. Но между ними существуетъ различіе по объему ихъ дѣйствія. Нравственность охватываетъ всѣ дѣйствія—публичныя и частныя: она можетъ руководить людей во всѣхъ подробностяхъ ихъ жизни, во всѣхъ ихъ

отношеніяхъ къ другимъ; законодательство, напротивъ, не можетъ, а если бы и могло, не должно итди такъ далеко. Это различіе имѣетъ двоякое основаніе. Во-первыхъ, законодательство не можетъ вліять иначе на поведеніе людей, какъ наказаніями; наказанія суть сами по себѣ зло и могутъ быть оправданы только, если ими достигается бо̀льшая сумма благъ. Но въ большинствѣ случаевъ подкрѣпленіе нравственнаго правила наказаніемъ, зло наказуемой вины оказывается меньшимъ зла, происходящаго отъ наказанія. Во-вторыхъ, законодательство легко можетъ впасть въ ошибку, вмѣсто виновнаго карая невиннаго. Это происходитъ отъ трудности опредѣлить точно и ясно условія виновности, какъ упорство, неблагодарность, предательство и т. п.

Но для дѣйствительнаго проведенія границъ нравственности и законодательства надо остановиться на классификаціи нравственныхъ обязанностей. Обязанности эти раздѣляются прежде всего на обязанности въ отношеніи къ самому себѣ и на обязанности въ отношеніи къ другимъ. Первыя—это благоразуміе (prudence). Затѣмъ обязанности въ отношеніи къ другимъ могутъ быть отрицательныя и положительныя. Отрицательныя заключаются въ воздержаніи отъ посягательства на чужое счастье: это—честность. Положительныя—въ содѣйствіи умноженію чужого счастья: это—благодѣяніе.

Нравственность требуетъ содѣйствія законодательства въ отношеніи ко всѣмъ этимъ тремъ нравственнымъ обязанностямъ, но не въ одинаковой степени и не однимъ и тѣмъ же способомъ.

Правила благоразумія почти всегда не требуютъ содѣйствія законовъ. Человѣкъ нарушаетъ свои собственные интересы не по недостатку доброй воли, а по недостатку ума, знанія. Самому себѣ дѣлать вредъ можно только по ошибкѣ. Страхъ повредить самому себѣ достаточно сильный мотивъ для воздержанія отъ неблагоразумія, чтобы надо было къ этому присоединять еще страхъ закономъ установляемаго наказанія.

Наказанія, установляемыя за пьянство, развратъ, расточительность, во-первыхъ, очень легко обойти; во-вторыхъ, зло, проистекающее отъ примѣненія такого закона, превосходитъ зло, порождаемое самой виной. Если законодатель задумаетъ искоренить пьянство и любодѣянія, придется прибѣгнуть къ мелочной регламентаціи. Проистекающее отсюда усложненіе законодательства—первое, очень важное неудобство. Чѣмъ легче скрыть эти пороки, тѣмъ болѣе суровыя наказанія потребны, чтобы подавить силу порочныхъ наклонностей. Чрезмѣрная суровость законовъ—другое, не менѣе важное неудобство. Трудность доказательства этихъ по-

роковъ потребуетъ поощренія шпіонства и содержанія цѣлой арміи надзирателей. Вотъ третье неудобство, худшее двухъ первыхъ. Если сравнить выгоды и вредъ, происходящіе отъ развитія шпіонства, окажется преобладаніе вреда. Преступленіе этого рода, если можно такъ назвать эти случаи неблагоразумія, не производятъ въ обществѣ возбужденія; но шпіонство породитъ всеобщій ужасъ; всѣ, и виноватый и правый, будутъ бояться за себя и за своихъ, въ людяхъ поселится подозрительность, недовѣрчивость, всякія отношенія между людьми станутъ опасными. Вмѣсто уничтоженія порока, зародятся новые, болѣе опасные. Одно только можно допустить въ этомъ отношеніи со стороны законодательства: установленіе легкихъ пеней, когда дѣло получаетъ характеръ открытаго, гласнаго скандала. Такіе случаи могутъ служить для другихъ заразительными примѣрами.

Еще болѣе несчастны тѣ народы, гдѣ законодательство стремится установить единство религіи. Если человѣкъ убѣжденъ, что вѣчное спасеніе зависитъ отъ даннаго исповѣданія, чѣмъ можетъ бороться законодатель съ такимъ сильнымъ мотивомъ?

Общимъ правиломъ должно служить: оставлять людямъ самую широкую свободу во всемъ, въ чемъ они могутъ вредить только самимъ себѣ, такъ какъ они лучшіе судьи своихъ интересовъ. Законы должны ограничивать свободу человѣка лишь въ цѣляхъ предотвращенія вреда другимъ.

Въ отношеніи къ благодѣянію слѣдуетъ различать содѣйствіе общему благосостоянію и содѣйствіе личному счастью отдѣльныхъ людей. Обязанности по содѣйствію общему благосостоянію должны быть установляемы и регулируемы законодательствомъ, таково, напр., дѣло общественнаго призрѣнія. Содѣйствіе личному благу должно быть предоставлено нравственности. Однако, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, напр., въ случаѣ неоказанія помощи гибнущему, когда это легко можно было сдѣлать, изъ этого правила установляются исключенія. Кромѣ того, Бентамъ считаетъ необходимымъ охранить и животныхъ отъ безцѣльныхъ истязаній.

Существованія естественнаго права, основаннаго на природѣ человѣка, присущаго ей, неотчуждаемаго, Бентамъ не признаетъ [1]. Естественное право, естественные законы—выраженія фигуральныя, предполагающія природу существомъ повелѣвающимъ, установляющимъ законы. Но этого въ дѣйствительности нѣтъ. Въ человѣкѣ естественны только чувства удовольствія и страданія.

---

[1]) Sophismes anarchiques (Oeuvres, 1840, 3 éd., t. I, pp. 505—535), p. 509.

Но эти чувства—не законы. Они, напротивъ, сами регулируются законами [1]).

Всѣ законы, все право устанавливается, по мнѣнію Бентама, только правительствомъ. До установленія правительства нѣтъ и права. Отсутствіе правъ, законовъ безопасности дѣлаетъ невыносимымъ безвластное состояніе: сознаніе этого зла и побуждаетъ людей установить правительство. Но всѣ дѣйствительно существовавшія въ исторіи и существующія правительства основаны не на свободномъ договорѣ людей, а на силѣ, и затѣмъ мало-помалу укрѣплялись обычаемъ [2]). Дѣйствительныя права создаются закономъ. Только эти реальныя права охраняютъ миръ, даютъ всѣмъ покровительство. Естественное право — только химера [3]).



¹) Principes de législation, ch. XIII, p. 10.
²) Sophismes anarchiques, pp. 513, 514.
³) Тамъ же, стр. 525.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Дополнительныя литературныя указанія въ §§ 1—23.

---

§ 1. **Софисты.** Grote, History of Greece, VIII, 474—544; Roller, Die griechischen Sophisten, 1832; Martin Schanz, Beiträge zur vorsokratischen Philosophie. 1 Heft. Die Sophisten, 1867; Bethe, Versuch einer sittlichen Würdigung der sophistischen Redekunst, 1873; Funk-Brentano, Les sophistes grecs et les sophistes contemporains, 1879; Chiapelli. Sulle teorie sociali de sofist greci, 1889.

§ 2. **Сократъ.** Alberti, Sokrates, ein Versuch über ihn nach den Quellen, 1869; Wildauer, Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles, 1877; Joil, Der echte und der xenophontische Sokrates, 1893; Montée, La philosophie de Sokrate, 1869; Marco Lessona, La morale e il diritto in Sokrate, 1886.

§ 3. **Демокритъ.** Lortzing, Ueber die ethischen Fragmente Demokrits, 1873; Liard, De Democrito philosopho, 1873; Natorp, Die Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen, 1893.

§ 4. **Платонъ.** Teufel, Uebersicht der platonischen Litteratur, 1874; Grote, Platon and the other Companions of Socrates, 1865, 1885; Chaignet, La vie et les écrits de Platon, 1871; Bertrand Bobidon, La république de Platon, comparée aux idées et aux états modernes, 1869; Ogienski, Welches ist der Sinn des platonischen τὰ ἑαυτοῦ πράττειν? 1845; Hoffmeister, Ueber Platons Lehre von der σωφροσύνη, 1827; Badebold, Das platonische Staatsideal, 1877; Nohle, Die Staatslehre Platons, 1880; Märkel, Die leitenden Gedanken der in Platos Politic entwickelten Staatsansicht, 1881; Heinze, Ueber den bleibenden Werth platonischaristotelischer Gedanken in der Staatslehre, 1885; Müller, Platon's Staatslehre und moderner Socialismus, 1886; Bohne, Wie gelangt Platon zur Aufstellung seines Staatsideals, 1893.

§ 5. **Аристотель.** Wallace, Outlines of the philosophy of Aristotle, 1875; Waddington, De l'autorité d'Aristote au moyen âge, 1879; Zell, Ansichten der Alten über die gemischte Verfassung, 1873; Moore, Introduction to Aristotle's Ethics, 1871; Luthardt, Die Ethik des Aristoteles, 1869—76; Filomusi-Guelfi, La dottrina dello stato nell'antichita greca.

§ 6. **Стоики.** Ravaisson, Essai sur le stoïcisme, 1856; Leferrière, Mémoire concernant l'influence du stoïcisme sur la doctrine des jurisconsultes romains, 1860; Dourif, Du stoïcisme et du christianisme, 1863; Bryant, The mutual

influence of christianity and the stoic school; 1866; Ogereau, Essai sur le système philosophique des Stoïciens, 1885; D'Avenel, Le Stoïcisme et les Stoïciens, 1886; Bonhöfer, Ethik des Stoikers Epiktet, 1894; Weygoldt, Zeno von Citium und seine Lehre, 1872; Willmann, Die Philosophie des Stoikers Zenon, 1873; Diehl, Zur Ethik des Stoikers Zenon, 1877; Petersen, Philosophiae Chrysippi fundamenta, 1827; Bergk, De Chrysippi libris περὶ ἀποφατικῶν, 1841; Hannot, Essai sur la morale stoïcienne, 1880; Jackson, Seneca and Kant, 1881; M-me Jules Favre, La morale stoïcienne, 1888; Haake, Die Gesellschaftslehre der Stoiker, 1887; Weygoldt, Die Philosophie der Stoa, 1882; Tiedemann, System der stoischen Philosophie, 1776; Holzherz, Der Philosoph Seneca, 1858; Martens, De Seneca vita, 1871, Siedler, De Seneca philosophia morali, 1878; Baur, Seneca und Paulus, 1858; Spangenberg, Die Lehre des Epiktet, 1849; Schranke, Der Stoïker Epiktet, 1885; Suckau, Étude sur Marc Aurèle, 1858; Watson, Marc Aurèle, 1884.

§ 7. **Цицеронъ.** Herbart, Ueber die Philosophie des Cicero, 1811; Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften, 1877—1883.

§ 9. **Августинъ.** Bindemann, Der heilige Augustin, 3 Bde. 1844; Dorner, Augustinus, 1873.

§ 10. **Θома Аквинскій.** Jourdain, La philosophie de S. Thomas d'Aquin, 1858.

§ 14. **Макіавелли.** Giambelli, Machiavelli, 1869; Villari, Nicolo Machiavelli e i suoi tempi, 3 vol., 1877; нѣмецкій переводъ Mangold, 1877; Lutoslawski, Erhaltung und Untergang der Staatsverfassung nach Platon, Aristotel u. Machiavelli, 1888; Ellinger, Die antiken Quellen der Staatslehre Machiavelli's, 1888.

§ 15. **Боденъ.** Planchenault, Études sur Jean Bodin, 1858. M. H. Baudrillart, Bodin et son temps, 1853.

§ 16. **Гуго Гроцій и его предшественники.** Liebscher, Charon und sein Werk „De la sagesse", 1890; Luben, Hugo Grotius nach seinem Schicksal und Schrift, 1806; Butler, Life of Grotius, 1826; Creuzer, Luther und Grotius, 1846; Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius.

§ 17. **Гоббезъ.** Jeanviot, De l'origine et des principes des lois d'après Hobbes, 1881; Mayer, Hobbes, Darstellung und Kritik seiner philosophischen, staatsrechtlichen und kirchenpolitischen Lehren, 1886; Gaul, Die Staatslehre von Hobbes und Spinoza, 1887; Larsen, Hobbes filosofi. Kjobenhaben, 1891; Louis, Ueber den Individualismus bei Hobbes, 1892; Lyon, La philosophie de Hobbes, 1893.

§ 18. **Локкъ.** Tagart, Lockes writings and philosophy, 1855; Smart, Thought and language, an essay in view the revival, correction and exclusive etablishment of Locke's philosophy, 1855; Webb, The intellectualism of Locke, 1858; Brown, Locke and Sydenhom, 1859, 1866; Cousin, La philosophie de Locke, 6 éd. 1863; Schärer, John Locke, seine Verstandestheorie und seine Lehre über Religion, Staat und Erziehung, 1860.

§ 19. **Декартъ.** Liard, Descartes, 1882; Millet, Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637, 1867; Его же, Descartes, son histoire depuis 1637, sa philosophie, son rôle dans le mouvement général de l'esprit humain, 1870; Bouiller, Histoire de la philosophie cartésienne, 1854, 3 éd. 1868; Saiesset Précurseurs et disciples de Descartes, 1862; Papillon. De la rivalité de l'esprit Leibnitzien et de l'esprit Cartésien au XVIII s., 1873; Monchamp, Histoire du cartésianisme en Belgique, 1887; Heinze, Die Sittenlehre des Descartes, 1872; Cuningham, Descartes and english speculation, 1875; Paulus, Ueber Bedeu-

tung, Wesen und Umfang des cartesianischen Zweifels, 1875; Otto Stock, Descartes, Grundlage der Philosophie, 1889; Müller, Der Begriff der sittlichen Uuvollkommenheit bei Descartes und Spinoza, 1890, Fischer, Cogito, ergo sum, 1890; Fouillée, Descartes, 1893.

§ 20. **Пуфендорфъ и Томазій.** Luden, Thomasius nach seinem Schicksal und Schriften, 1805; Wagner, Thomasius, 1872; Klemperer, Thomasius; Nicolodani, Thomasius, 1888.

§ 21. **Спиноза.** Amand Saintes, Histoire de la vie des ouvrages de Spinoza, 1842; Pollock, Spinoza, his life and philosophy, 1880; Martinaux, A study of Spinoza, 1882; Oettinger, Spinoza's Ethik (Dorpater Zeitschrift für Theologie, VII, Heft 3); Nourisson, Spinoza et le naturalisme contemporain, 1866; Janet, Spinoza et le spinozisme (Rev. des deux Mondes, t. 70, 1867, pp. 470—498); Joël Spinozas theol. polit. Tractat, 1870; Hann, Die Ethik Spinoza's, 1876; Kriegsmann, Die Rechts- und Staatstheorie des Spinoza, 1878; Kniat, Spinoza's Ethik, 1888; Worms, La morale de Spinoza, 1891; Schmalz, Die Grundbegriffe der Ethik Spinoza's, 1892; Hopt, Die Staatslehre Spinoza's, 1895.

§ 22. **Лейбницъ и Вольфъ.** Gottschalk, Leibnitz, 2 Bde, 1842; Pfleiderer, Leibnitz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger, 1870; Foucher de Careil, Leibnitz et Pierre le Grand, 1873; Его же, Leibnitz et les deux Sophies, 1876; Герве. Лейбницъ въ его соотношеніяхъ къ Россіи, 1871; Dafert, Leibnitz als Deutscher, 1883; Zimmermann, Das Rechtsprincip bei Leibnitz, 1852; Nourisson, La Philosophie de Leibnitz, 1860; Boniface, Étude sur la théodicée, 1863; Trepte, Das moralische Hebel bei Augustin und Leibnitz, 1889; Wernigk, Leibnitz's Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, 1890; Beneke. Leibnitz als Ethiker, 1891; Gesche, Die Ethik des Leibnitz, 1891; Niethack, Leibnitz's Lehre von der menschlichen Wahlfreiheit, 1894; Nolen, La critique de Kant et la metaphysique de Leibnitz, 1875; Gottsched, Historische Lobschrift auf Wolff, 1755; Kluge, Wolff der Philosoph, 1831.

§ 23. **Вико и Монтескье.** Ferrari, Vico en Italie, 1839; Cantoni, Vico, 1867; Его же, Vico als Philosoph und gelehrter Forscher. 1879, 1881; Piccolorusso, Vico e le scienza nuova, 1878; Reichard, La monarchie de Montesquieu et la république de Jean-Jacques, 1872; Sorel, Montesquieu, 1888; Pietsch, Ueber das Verhältniss der politischen Theorie Lockes zu Montesquieu's Lehre, 1888.



